

Colección
EL SABER
Y LA CULTURA

Martin
Heidegger

# CIENCIA Y TECNICA

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Martin
Heidegger

# CIENCIA Y TECNICA

Prólogo de
Francisco Soler





EDITORIAL UNIVERSITARIA

Texto compuesto con *matrices Linotrón Palatino 9,5/13*

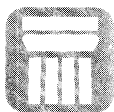
Se terminó de imprimir esta 1ª edición
en los Talleres de EDITORIAL UNIVERSITARIA
San Francisco 454, Santiago de Chile
en el mes de junio de 1984

CUBIERTA
Grabado de la ciudad de Heidelberg
de Mattaeus Merian



IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

# CIENCIA Y TECNICA



*Colección*
EL SABER
Y LA CULTURA

# ÍNDICE

# NOTA PRELIMINAR

---

Con el título *Ciencia y Técnica* publicamos en este volumen dos ensayos de Martin Heidegger: *La Pregunta por la técnica* y *Ciencia y meditación*.

*Ciencia y meditación* aparece por vez primera en castellano. *La pregunta por la técnica,* dada a conocer en español por Francisco Soler en la *Revista de Filosofía* (Santiago; Vol. v, N° 1) es, prácticamente, una nueva versión, ya que fue afinada varias veces por el pensador hispanochileno, acogiendo en el texto definitivo la rica experiencia interpretativa que su hermenéutica del filosofar de Heidegger le permitió ganar durante los últimos años.

Cuando planificamos la estructura de *Ciencia y Técnica* acordamos que incluiría un Prólogo del Traductor y una Introducción a *La pregunta por la técnica.* El Prólogo fue adelantado por la *Revista de Filosofía* (Vol. xx, 1982), la cual quiso testimoniar de ese modo su homenaje a Francisco Soler, cuya prematura desaparición —el 19 de junio de 1982, a los 58 años de edad— sumió en la consternación a sus discípulos y amigos. La Introducción a *La pregunta por la técnica* pertenece al Profesor Jorge Acevedo, a cuya constancia y preocupación se debe en gran parte este libro.

También han impulsado esta publicación don Mario Góngora, quien la propuso cuando fuera Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Chile, y don Joaquín Barceló —actual Decano de la Facultad de

Filosofía, Humanidades y Educación— quien ha insistido en el valor intelectual y cultural que tendrá hoy día poner a nuestros lectores en presencia del pensamiento de Heidegger frente a problemas urgentes de la hora actual.

# PRÓLOGO

Con la concisión requerida por el carácter de estas páginas introductorias a Heidegger, intentaremos responder a dos preguntas: 1. ¿Quién es Heidegger? 2. ¿Qué lugar tienen en su obra pensante los dos escritos que siguen?

I. *¿Quién es Heidegger?* Fallecido el año 1976 es, en frase de Ortega, "uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos". Por lo que uno entrevé, ser pensador no es flojo asunto, y aunque todo el mundo se mueva y sea en una interpretación pensante de eso que, sin compromiso, podemos llamar "la Realidad", *ser pensador*, esto es, haber traído el ser a presencia en las palabras de la lengua materna, tener ideas de las cuales puedan vivir los prójimos, es, en palabras del propio Heidegger: El Acontecimiento-apropiador, que apropia y destina mutuamente ser *y* pensar.

De alguna manera, todos vivimos de la 'luz' acogida en Mundo llevada a cabo por el "gran" pensador; de ahí el abuso lingüístico de llamar pensador a cualquier profesor de filosofía que, a lo más, se distrae con sus alumnos. Pero *un pensador* es el acontecimiento de lo Extraordinario; según el modo de lo Mismo a él asignado, como *el poeta*: Hölderlin. Si tomamos como patrón para medir la grandeza de un pensador parte de lo que el propio Heidegger dice, habría que consignar: "Heráclito y Parménides no fueron aún 'filósofos'. ¿Por qué no? Porque ellos fueron los más grandes pensadores. 'Más grande' no se

refiere al cálculo de lo que realizaron, sino que indica hacia otra dimensión del pensar".

El benévolo *lector*, no avezado a estos discreteos filosóficos, ya debe estar alarmado por las cosas que se están diciendo en las pocas líneas escritas y sorprendido se estará preguntando qué significa lo dicho; incluso puede preguntarse por qué hemos subrayado la palabra 'lector' líneas más arriba. Lo malo sería que el susodicho lector hubiera resbalado sobre lo escrito.

Heráclito y Parménides se mueven en otra dimensión del pensar, otro que la llamada "filosofía". Indicar hacia esa otra dimensión del pensar, requiere ingresar en la propia dimensión pensante del pensador Heidegger. Hagámoslo con brevedad y claridad; para ello hay que reiterar un gran círculo en camino al centro.

Las 'cosas' que pueblan el Cielo, la Tierra, el Mundo y el Universo están ordenadas en grandes ámbitos o campos de cosas: naturales, artificiales; reales, fantásticas; vivas, muertas; buenas; malas; minerales, vegetales, animales; hombre y mujer; Oriente y Occidente. A su vez, cada ciencia, cada oficio, tiene su campo de 'objetos' a los que se aplica y un saber mediante el cual los trata. Ordenaciones de las cosas, clasificaciones, localizaciones, modos de espaciar, en suma, un vasto plan de atenimiento *a* y *con* las cosas del mundo, a las que estamos ligados de por vida.

En un cierto momento de la historia del hombre (siglos VI a V, a.d.C.) y en un cierto lugar (Grecia), de cuyo nombre hay que acordarse, surgió una nueva manera de estar el hombre en el Mundo: pensar lo que las cosas, ellas mismas, *son*. Dos pensadores de esas fechas del nacimiento de Occidente, Heráclito y Parménides, acogen el

brillo que desde la lengua materna se cierne sobre las cosas. El ánimo del hombre se templa en un nuevo πάθος —*pathos*: sentir— que *admira* lo más maravilloso: que las cosas *sean* y que sean *lo que son*. En consonancia y correspondencia —ὁμολογεῖν, *homologein*— con el nuevo y arcaico aliento del Mundo (Λόγος, *Lógos*) viven esos pensadores. Es el amanecer del pensar occidental, destinado por el Ser, que acoge a la existencia griega a su servicio.

Esa mañana del pensar sólo fue flor de un día (unos trescientos años, de los que todavía vivimos). Desde la fuente mañanera brota un gran río que llega hasta nosotros, los últimos advenidos, que "llegamos tarde para los dioses y temprano para el Ser". En una serie de transmutaciones, el hombre de Occidente va alejándose y dando la espalda a su Patria. Rápidamente el 'pensar devoto' al servicio del Ser, se va a transformar en filosofía, que busca detrás de todos los ruidos de la historia, y pregunta: ¿Qué es ser? Se extiende la noche de los tiempos, en cuya medianoche estamos. Por cierto que este oscurecimiento de la Tierra no se debe sólo ni principalmente al hombre; no se trata de una deficiencia del pensar, fácilmente subsanable. Es el Ser Mismo el que se retira y retrae; dicho con una palabra mañanera para el Ser y en dicho de Heráclito: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ —*Physis kryptesthai phílei*: Lo más propio del brotar en ser es su quedar retraído.

Volvamos al asunto del Ser con el que, decíamos, nació el pensar, que, con Platón, se transmutaría en filosofía. Si miramos en torno nuestro, podemos ir fijando nuestra mirada en las cosas que hay: Cielo, atardecer, un árbol que eleva su copa al cielo, la noche que se cierne...; se podría encargar a las computadoras que fueran hacien-

do la lista de todas las cosas que hay, aunque fracasarían, entre otras razones, porque sólo pueden registrar lo que hay ahí, fuera de mí, pero no las que se encuentran aquí, dentro de mi dentro, y que si yo no las digo se quedarán por siempre ignoradas.

Sin duda alguna, cada cosa es la cosa que es y no otra; ese árbol ahí es ese árbol y no otra cosa, por ejemplo, un elefante; y así sucesivamente. Pero, toda cosa, cualquier cosa, por extraña y rara que sea: esta casa abierta a la luz del sol poniente, el número 4, un casi sueño que tuve anoche; la mirada de mi hija Soledad; mi no estar ya en este mundo una vez que me haya ido de él, a donde ya no hay horizonte; toda cosa, cualquier cosa *es*: es la cosa que es, pero *es*, brilla y luce en *su ser hacia nosotros* que la miramos.

Y el pensar atento del hombre puede fijar su mirada en ese 'es' de la cosa e incluso en el *es*, no ya de una cosa particular y concreta, sino en el ES de toda cosa. Un ejemplo: puedo preguntar a alguien: ¿Qué es aquello que se ve encima de la montaña? Respuesta: un árbol. Puedo seguir preguntando: ¿qué es un árbol? Y de ahí saltar a una última pregunta: ¿qué es ES, O SER? Precisamente en las respuestas que se han dado a esta última pregunta, consiste la historia de la filosofía.

Pero el asunto tiene un lado más que hay que consignar, para ingresar en el camino pensante del maestro Heidegger: El filósofo tradicional (desde Platón hasta Nietzsche y Bergson) ha considerado el ser *de* la totalidad de las cosas que son, esto es, de los entes. Por cierto, los entes, las cosas, tienen ser, son: mi mano es mi mano, tiene ser, en este caso de mano; si no tuviera ser, no sería,

no sería mano. Así, todas las cosas del Mundo tienen ser, cada una a su modo, manera, genio y figura. La filosofía sida hasta ahora ha pensado ese *ser de las cosas*, el ser *de los* entes; ha pensado el ser en esa dimensión, de otro modo no habría sido filosofía, Metafísica.

Pero se puede pensar el Ser, por lo menos, de dos maneras: como ser de los entes, como ser que *las cosas son*; en este caso, el ser sería *en* y *de* las cosas. Es una manera oblicua de considerar al Ser, según la cual se hace consistir al Ser en su estar radicado en las cosas, en los entes y, así, se reduce el Ser a un ente más: el *Summum Ens*; en este modo de pensamiento se produce una tergiversación (recuérdense los cambios que se han hecho por los filósofos respecto a la *verticalidad* del hombre y cómo han intentado ponerlo del revés: los pies en la cabeza y la cabeza a los pies, y viceversa): se toma a los entes por lo propiamente ser y éste queda rebajado a ser un ente más: fundamento, primera causa o primer principio de todo lo que es.

En todo caso, la filosofía sida hasta ahora ha considerado la entidad —Seiendheit— de los entes y de ella se han dado diversas interpretaciones: *Idea* platónica, *Enérgeia* y *entelégeia* aristotélicas, *cogitatio* cartesiana, *Voluntad de poderío* como *Eterno Retorno de lo Igual* nietzscheana, etc. Incluso en el Heidegger de *Ser y Tiempo* hay textos que, de no ser leídos verdaderamente, podrían avalar este modo de pensamiento; por ejemplo: "Lo Ser es en cada caso ser de lo ente"; otro: "Ente *es* independiente de la experiencia, conocimiento y captación, por medio de los cuales es abierto, descubierto y determinado. Pero Ser "es" sólo en el comprender del ente, a cuyo ser pertenece algo así como comprensión de ser". Pero el *es* aplicado a lo ente,

que el propio Heidegger subraya, y el "es" entrecomillado, dan qué pensar.

Pero el Ser no es sólo ni principalmente *ser de los entes,* de las cosas. Parménides es el primer pensador que acoge, colecta y retiene el *reclamo*: ἔστι γὰρ εἶναι —*esti gar einai*: pues SER es lo que es—. Desde ahí hay que invertir lo pensado hasta ahora; hay que girar; no seguir adelante en el alejamiento de la fuente originaria; tenemos que volvernos con el oído atento hacia lo dicho en el alba del pensar por los pensadores mañaneros. El Ser no es propiedad de lo ente; por el contrario, estos, los entes, son lo que *son en el Ser,* merced y gracias al Ser, que se da, destina, regala en los entes, frutos fruitivos del Ser, quedando éste retraído a fin de que en su abierta luz puedan aparecer las cosas de este mundo con brillo propio.

Hay que abrir, pues, una meditación armónica para y hacia el Ser; otra manera de verlo y oírlo que la sida hasta ahora; una meditación temática y expresa del Ser Mismo; hay que liberar al pensar del círculo del mundo de los filósofos y hacerlo retornar a su Elemento: el Ser. "Hasta ahora se ha medido la capacidad del pensar por su permanencia fuera de su elemento, como si midiéramos la capacidad de un pez por su capacidad de permanecer en lo seco".

Como decíamos, la Metafísica, desde una mirada oblicua y previa al Ser, ha tratado el ser de los entes; el pensar abandonó su casa y se convirtió en teoría de los entes; el Ser fue abandonado y olvidado. Precisamente "de la experiencia del olvido del Ser, ha surgido mi pensamiento", nos dice el propio Heidegger; es un largo olvido de más de dos milenios. Pero, puestos ya en camino del recuerdo (Andenken), hemos de comprender el

olvido griegamente επιλανθάνεσθαι —*epilanthánesthai*—, como retirarse de la presencia hacia la ausencia. En ese término griego está la raíz de la palabra clave de la filosofía griega: 'Αλήθεια —*Alétheia*—, vertida al latín por *veritas* y nuestra "verdad". Con la traducción al latín de ese y los otros términos claves del pensar griego, habría comenzado "la falta de suelo" del pensar occidental. Algún día habrá que meditar lo que se juega en esto del traducir: "De la traducción del término ἐόν —*eón*, ente-ser— pende el destino de Occidente.

'Αλήθεια es la palabra que nombra —Φάσις, *Phasis*— la experiencia griega del Ser: el estar abierto, en brillo, luz y esplendor, luciendo cada cosa a su manera; por tanto, lo Abierto (Lichtung), *lo* brillante, luminoso —Φαινόμενον, *phainómenon*—; este es un lado de lo ἐόν, ente-ser. Junto y mismo con ello está la Φύσις —*Physis*—, el brotar en ser, surgir, advenir, lo fuerte y potente, que mantiene y retiene y *da* ser: aspecto, forma, figura y brillo en la propia mismidad (piénsese en las 'pulsaciones' primaverales de las anuales primaveras y en el retraimiento tormentoso del invierno: tenemos que recuperar nuestro mirar y conducirlo a la capacidad de admiración de los 'fenómenos físicos'; las explicaciones de las ciencias nos han arrancado de nuestro lugar en la 'naturaleza natural' y nos han descompuesto en una 'naturaleza técnicamente domesticada').

En trama con las dos palabras indicadas, *Alétheia* y *Physis*, se da una tercera: Λόγος —*Lógos*—: lo reunidor que trama; lo único 'sabio'. *Lógos* fue traducido al latín por *verbum*, 'palabra'; sería, pues, *la palabra griega* para lo que nosotros comprendemos como lenguaje. Pero carecemos del oído capaz de escuchar griegamente esas palabras. Al

respecto, citemos un texto que da que pensar: "Lentamente se disipa la tiniebla, a saber, para nuestra meditación, que la lengua griega no es un simple lenguaje como las lenguas europeas conocidas por nosotros. La lengua griega, y únicamente ella, es Λόγος. De ello tendremos que tratar en nuestro diálogo más penetrantemente. Para empezar baste la indicación que en la lengua griega, lo dicho en ella es, de un modo señalado y al mismo tiempo, lo que lo dicho nombra. Si oímos griegamente una palabra griega, entonces seguimos su λέγειν, su inmediato exponer (Darlegen). Lo que ella ex-pone es lo pro-puesto (Vorliegende: lo que está puesto ahí delante). Mediante la palabra oída griegamente nosotros estamos inmediatamente junto a la cosa (Sache) pro-puesta, no primeramente junto a una mera significación del término".

Los griegos vivieron en el *Lógos* de la *Alétheia*: en la ποίησις —*poíesis*— de lo desvelado, en el traer a arte manifestador lo ya abierto en luz; ese fue el Destino a ellos asignado.

Pero, en la *Alétheia* —Unverborgenheit, desvelamiento— no pensaron el velamiento: Λήθη, *Léthe*, que es lo dominante en aquélla.

Hay que tratar de dar una aclaración a lo últimamente dicho. Dejemos constancia que precisamente el intento (y logro) de pensar la *Léthe* es uno de los lados del pensar heideggeriano y lo que da sentido a su "vuelta al pensar del alba griega".

Así como *Alétheia*, apertura, brillo y esplendor, está emparentada en lo que nombra con *Physis*, brotar en ser, y *Lógos*, acogido en ser y reunido en el propio límite unitario, y si la tomamos como palabra única para designar al Ser, tendríamos que mirar en lo indicado por ella

las dimensiones de lo Ser acogidas en las otras dos palabras; así, tendremos ahora, para ingresar en las 'últimas' dimensiones del pensar de Heidegger (según los escritos hasta ahora aparecidos), que destacar con la mirada algunos lados de lo escondido en la *Léthe*.

Partamos de las cosas cercanas de nuestro mundo, tratando de verlas en-ser. El conjunto de todas ellas forma un todo; por muy extraña que fuera una posible y nueva cosa que surgiera en el Universo, tendría que tener el rasgo de 'cosa', sería cosa, o real, o existente; en suma, sería, tendría ser.

Ahora bien, toda cosa, cualquiera que sea, es ella misma, no otra; por ejemplo, la rosa consiste en algo que le da ser y 'hace' que sea rosa; es su τέλος —*télos*—, el 'espacio' de ser que ella espacía, la cara-de-ser que ella tiene, una de las figuras que lo Invisible toma y da. Pero ser-rosa no es serlo de una vez y para siempre, sino estar-siendo-rosa; ser es un verbo transitivo y activo; estar siendo rosa en algún momento de su ser: brotando, en plena flor, marchitándose. Otro ejemplo; entre las múltiples cosas que hay, figura la noche; hay un modo de ser propio y peculiar de la noche; para (empezar a) verlo basta con mirar el cielo de noche; la noche es una criatura única que, tomada en ella misma, no se parece en nada a ninguna otra, por ejemplo, a una rosa; pero ser-noche es *nochear* y como la noche es cosa grande, de amplio ámbito, cuando ella hace su hacer, muchas criaturas realizan su comportamiento nocturno: flores que se cierran, pájaros que duermen en los árboles, gallinas al gallinero, el murciélago vuela (tal como él, se comporta nuestro ojo con 'lo más visible', según Aristóteles), "el buho de Minerva emprende su vuelo"; como no hay nada más que

ver y la televisión también ha terminado, los hombres se duermen, se vuelven a su mundo privado ('idiota'; "los sueños son el modo de pensar metafísico de los primitivos", según Ortega); otros hombres aprovechan su sombra para el merodeo; otros miran a lo lejos con aparatos especiales.

En suma, la noche nochea y el río ría y la rosa rosea y la nada nadea y ὁ Λόγος λέγει —el *Lógos leguea—,* dice Heidegger con *su pensar tautológico.*

Pero, decíamos, ser noche es estar siendo noche y no de una vez para todas; por el contrario, cuando mejor y más tranquila está en su ser, ya tiene que empezar a irse y dejar de ser noche: el día comienza a despuntar y paso a paso la va eliminando de la faz del Planeta; y tres cuartos de lo mismo le pasa al día: apenas ha llegado la plena luz del mediodía, cuando ya también empieza a irse y al poco rato ya está anocheciendo. Así, cabría decir de lo que acontece en la faz del Mundo: ¡ya viene, ya viene! ¡Ya se va, ya se va! ¡Las pulsaciones ritmadas, el venir a luz y el retirarse de ella!

Cada cosa tiene pegada a la espalda de su ser la dimensión propia de su no-ser; entre ambos podría decirse que hay entablada una lucha a muerte: la noche nochea *su* no-ser noche y la rosa rosea *su* no-ser rosa y el hombre hombrea *su* no-ser hombre (aunque aquí, en la dimensión del hombre, habría que 'bajar' (o 'subir') a lo estrictamente personal y hablar de 'Solerear', lo que no es de gran interés para nadie).

Si nos esforzamos por trascender de la cosa individual a la dimensión del Ser, que liga a cada cosa con ella misma y a todas las cosas unas con otras, tendríamos que

decir: Hay el Ser que serea (*sit venia verbo*) los entes, que serea las cosas, el múltiple esplendor maravilloso de las innúmeras cosas que pueblan y ornan el mundo. Pero también en el seno mismo del Ser hay entablada la más fantástica lucha —πόλεμος, *pólemos*, que según Heráclito es el 'Padre de todas las cosas'—. Recuérdese que al final de *Ser y Tiempo* habla Heidegger de su obra como afán de circunscribir un ámbito en el que pueda plantearse la polémica en torno al Ser; aunque en otro lugar nos recuerda que tal polémica no se ha desatado aún; (en el ámbito de nuestra lengua castellana está haciendo falta un estudio que plantée 'la polémica en torno al Ser en Heidegger, Ortega y Zubiri'). El Ser es lo más polémico, lo más disputable (Strittige), nos dice Heidegger en *Carta sobre el Humanismo*. Y es que el Ser, él Mismo, no otro Algo, sino el propio Ser es Nada. Esta última frase requiere punto y aparte.

Eso que venimos llamando "ser de las cosas" no es una cosa o algo más que cabría enumerar entre las cosas que hay y con lo que se podría tropezar como nos pasa con un árbol, por ejemplo. Todo lo que hay en torno mío en este momento. mar allá abajo, cielo ahí arriba, rosa amarilla abierta ahí en el rosal, etc., además de lo propio de cada una, tiene una dimensión 'común', un rasgo o rayo (κεραυνός, *keraynós*: rayo del que dice Heráclito que gobierna todas las cosas): su brillar con luz propia en el ámbito de lo luminoso-abierto, al que llamamos Ser. Pero, si trasponemos con la 'mirada' el ámbito de las cosas, hacia el Ser, más allá de éste no hay nada. En distinción de Zubiri sólo cabe hablar del "orden de la talidad" (el de *tal* cosa determinada) y el "orden de la trascendentalidad".

Ahora bien, sin lugar a dudas podemos decir, porque es así y no porque lo digamos nosotros, que ese mar que está ahí, frente a mí, *es*; si tratásemos de decir las señales (σήματα, *sémata*, en palabra de Heráclito y Parménides) de ese "es", habría que consignar: 1. Es *mar*; 2. *está-siendo* mar; 3. es mar desde y en lo abierto que es el Ser mismo; 4. es mar en lo abierto del Ser (*Lichtung des Seins*) *hacia* el hombre, que mantiene lo abierto y libre y en Ello se mantiene.

Digamos ahora (y con mucha más razón que cuando lo decimos de un ente, el mar, por ejemplo): *El Ser* ES y tratemos también de recoger las señales de ese ES. 1. El sentido más fuerte, quizás de ese ES: que serea a los entes; no sólo *que es en los entes*, sino que (estamos evitando la palabra "hace") 'determina' (bestimmt) y permite ser (sein*lassen*) a los entes el ente que son. 2. Pero, el Ser mismo no es un ente con el que cabría encontrarse; por tanto, 3. Visto desde los entes, el Ser no es, a saber, no es un ente más; si tomamos como medida decisiva de lo que hay y ES a los entes de este mundo, habría que decir que el Ser no es, que es un invento del hombre, o bien, que es lo "in-definido, i-limitado" (ἄπειρον, *ápeiron*, según se dice que dijo Anaximandro de Mileto), o "Lo inmediato indeterminado" (Hegel).

En su camino pensante hacia lo Ser, Heidegger ha tratado y logrado mantener franco y libre el Entre (Zwiefalt) que se da entre los entes y el Ser, que se indicaría en las frases: ser *de los* entes, entes *en el* ser; se trata de lo que él ha llamado "la diferencia ontológica", que podemos reunir en la frase: el Ser no es, a saber, no es *ente*. 4. Pero no es lícito tomar a los entes como medida, ya que lo que ellos son, lo son merced y gracias al Ser. Sin el ámbito

luminoso en cuya luz pueden mostrarse como lo que son: naturales, artificiales, históricos, materiales, presentes, pasados, venideros, etc., no se podría decir nada de ellos, ni siquiera que son; pero ese 'ámbito luminoso' es el Ser, en cuya comprensión se mueve siempre el hombre y sin la cual, simplemente, no sería hombre.

Vayamos de nuevo en arremetida *a la cosa misma* que hay que pensar: el ES del Ser. Decíamos que cabe acceder a él desde los entes, pero lo que no cabe es pensarlo como un ente más, por muy sumo o supremo que sea.

Si miramos desde los entes hacia el Ser, fijándonos en lo que podríamos llamar: el otro sentido fuerte que la palabra Ser indica, es decir, mirando hacia la *Léthe* dominante en la *Alétheia,* se ve: el modo como cada cosa es la cosa que es, es estar-siendo cosa; pero esto implica estar en algún nivel de su desarrollo y este despliegue de la cosa tiene sentido y está determinado por el no-ser de la cosa. Dicho de otra manera, ser hombre concreto (¿hay realmente otro tipo de hombre que el hombre real "de carne y hueso"?) es estar-siendo hombre; pero estar siendo hombre significa estar en tránsito de ser hombre en cualquiera de sus modos (niño, joven, hombre 'maduro', anciano) a no-hombre; es decir, aunque sea al modo concreto que cada cosa realiza, ser tal ente determinado es estar en lucha con el no-ser que, como una espada, atraviesa el propio ser. El ser concreto y real de algo no es un estático yacer de una vez por todas, sino tránsito, ser-en-movimiento, aparición fugaz hacia la desaparición: ("cuna en vuelo a sepultura", diría Ortega); en suma, finitud y muerte. Y finitud en doble sentido: a) Cada cosa solamente es ella misma, *no es* las demás cosas: la noche no es el día, el hombre no es la mujer, la Tierra no

es el Cielo, el hombre no es el mundo, el rosal no es el pulgón. b) Finitud en sentido temporal: en la lucha a muerte de cada cosa con el no-ser de su ser, el no-ser acaba por triunfar: ya no es la cosa (¡la potencia del no-ser!).

Traslademos ahora nuestra mirada hacia la Nada del Ser; hacia la *Léthe* de la *Alétheia*. Ya señalamos que en el ser de las criaturas de este mundo hay lados negativos y de nada, que también las constituyen y como sería injusto, quizás, atribuir el 'lado bueno' de las cosas al Ser, y las negatividades asignárselas en propiedad a las cosas mismas, como siendo ellas las responsables de lo malo que les pasa, tenemos que pensar que si el Ser determina a los entes, tal determinación es para lo bueno y para lo malo. Por tanto, hemos de pensar en el Ser Mismo la Nada, como una de sus dimensiones.

Para evitar los trastornos lingüísticos que se producen al aplicar el "es" a la nada y al no-ser, con lo que resultan frases como: "la nada es", "el no-ser es" (pero, ¿cómo puede decirse "la nada es"? La nada es nada; o sea: nada. Asuntos como ese es lo que desacredita al gremio filosófico a los ojos del hombre de ciencia y común y hacen que se ría a mandíbula batiente); para evitar tales trastornos, aunque no sólo ni principalmente para eso, Heidegger escribe el 'asunto' así:
¿Ser: Nada: Mismo?

Con ello evitamos predicar, sin más precaución, el "es" al Ser, a la Nada y al Mismo; es decir, está por pensar cómo el Ser 'Es', cómo la Nada 'Es' y cómo ambos 'son' Mismos. Esto implica también que no podemos pensar a ninguno de ellos por separado, sino que hay que pensarlos en trama, los tres en Uno.

Estamos tratando de pensar La Nada del Ser, la *Léthe* de la *Alétheia*. Si consideramos a esta última como *presencia*, la primera sería *ausencia*; y dándoles valor verbal a los términos: *Alétheia* sería presenciación, desvelamiento, y *Léthe* ocultamiento, velamiento, retraimiento. No sería, pues, la *Léthe* sólo el *no* de los entes, que abriría el ámbito que media hacia el Ser, que permite que éste se luzca como Mismo y otro que los entes; no sería sólo el *ámbito de la diferencia ontológica*. No tendríamos sólo ese lado de retraimiento y distancia de lo ente, donde el ser puede brillar en lo propio, sino que es algo del Ser Mismo, una cierta manquedad o insuficiencia del Ser; el Ser también es necesitado.

Pero lo que nos parece más digno de ser pensado y dicho es: el 'no', la 'nada' del Ser mismo indican hacia lo pletórico, rico, abundante, sin medida ni tasa posible, propios del Ser. Piense el lector en las infinitas, múltiples, variadísimas cosas; en el limitado pero infinito Universo; en los hombres sidos, que son y serán; en que no hay ninguna cosa que falte en el ámbito de lo que es; hay hasta el 'hueco'; todo está lleno "como un huevo" con infinita variedad de cosas y, por si fuera poco, de cada tipo de cosa hay, a su vez, cuantos ejemplares se quieran, por ejemplo, de espigas de trigo o de hormigas; la cantidad y variedad de hojas de un árbol y de hojas de árboles; la cantidad de estrellas que agujerean de blanco el cielo de la noche; la cantidad de espigas de trigo de un trigal ("Nuestro pensar debe aromar como un campo de trigo en la tarde estival, ¿cuántos tienen hoy olfato para ese aroma?" Nietzsche). Y como muchas de esas cosas que hay se consumen y agotan día a día o año a año, ahí están de nuevo despuntando y apareciendo renovadas, a la pri-

mavera. Serían, pues, tres notas que recogemos: a) Diversidad infinita de las criaturas del mundo; b) Infinita cantidad de esa diversidad; c) Perpetua renovación de lo consumido año tras año.

Ahora bien, lo que hay que tener en cuenta y razón es que todo eso no es porque sí y al buen tuntún, sino que, por el contrario, todo está sostenido, mantenido, retenido, contenido por la 'mano del Ser' —χρή τοῦ ἐόντος, *kré tou eontos*, que podría haber dicho Parménides—.

Para terminar con este lado del Ser, vamos a consignar un extraño texto de Heidegger: "Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet" —En el Ser se ha consumado ya al comienzo todo destino de lo ente— (*Epílogo a Was ist Metaphysik? sub fine*).

Intentamos ahora dar un nuevo paso, viendo un lado más en el camino pensante de Heidegger: *Hombre y Ser*, y para ello vamos a partir de un texto del pensador, en el que éste se hace una pregunta que el lector también se habrá hecho muchas veces, si es que ha seguido leyendo este escrito hasta este punto, lo que es dudoso. "Pero lo Ser —¿qué es lo Ser? Ello es Ello mismo. A experimentar y decir eso, tiene que aprender el pensar venidero. Lo "Ser" —esto no es Dios ni tampoco fundamento del mundo. Pues lo Ser es más amplio que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea un ángel o Dios. Lo Ser es lo más cercano. Empero, esta cercanía sigue siendo para el hombre lo más amplio". (*Carta sobre el Humanismo*. Traducción modificada de R. Gutiérrez. Taurus, Madrid. 1966, pág. 28).

Se trata del ser del hombre puesto de manifiesto,

abierto y traído a lenguaje que Heidegger ha llevado a consumación.

En agosto de 1955 Heidegger abrió el coloquio de Cerisy-La-Salle, Normandía, en torno a *¿Qué es eso—la Filosofía?* con las siguientes observaciones: 1. Hay que olvidar todo lo aprendido. 2. Aquí no hay que razonar ni argumentar, sino abrir bien los ojos y los oídos. 3. Las preguntas más tontas son las mejores. Así, nosotros también ahora tenemos que olvidar todos los supuestos saberes metafísicos sobre el hombre, que siempre parten de una consideración del hombre que lo radica en lo animal, a lo que se añade el alma, espíritu, la razón, etc.; hay que dejar a un lado las antropologías, sicologías y sociologías si queremos sumirnos y asumir la esencia del hombre en su dignidad.

Para desencubrir la esencia o ser del hombre lo que no se puede hacer es considerarlo aislado y aparte, por sí y en sí mismo. Precisamente el pensar metafísico moderno no sólo ha hecho eso, sino que, además, ha fundamentado y radicado en el hombre, concebido como *cogitatio*, subjetividad, *ego*, el ser de las demás cosas. La experiencia moderna de lo ente, de las cosas, consistió en *ponerlas* como ob-jetos para y desde un sub-jeto; las cosas, en este modo de pensamiento, son real y efectivamente *presentes* cuando han sido retrotraídas a la *representación*, que las asegura y les da suelo firme; en la certeza de la *conciencia* las cosas adquieren un ser seguro y firme.

Ahora bien, Heidegger desde un principio ya con el nombre con que nombra a la criatura, que tradicionalmente se viene llamando en nuestra lengua "hombre": *Dasein* —ser-ahí, o el ente que *es* el ahí— lo sitúa de patitas en las calles del Mundo, fuera de la jaula de la conciencia.

El hombre es ser-ahí, ser-en-el mundo o el ex-sistente. El único privilegiado ente que ex-siste, es decir, que es él mismo en el sentido, verdad, claror (Lichtung = calvero; según el Diccionario de la Real Academia, "lugar en el bosque despejado de árboles") del Ser; el hombre es la in-stancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del Ser, verdad y lucimiento que son el Ser mismo. El hombre es la criatura que saca o da a luz la que recibe del Ser; está ex-puesto a ser.

Ninguno de los Humanismos sidos hasta ahora ha visto al hombre en la grandeza, dignidad y responsabilidad de su ser. Tal grandeza se mide desde lo grande y Alto: ser el único entre todos los entes que habita en la cercanía del Ser; el hombre es el "vecino del Ser", y a la responsabilidad del pensador está asignado mantener abierta la luz del Ser en medio de los entes. El hombre es "el pastor del Ser". No hay cosa alguna, el hombre ("grosse 'Ding' = gran 'Cosa'") tampoco, que esté separada, aislada y suelta haciendo la guerra por su cuenta en el ámbito ontológico; las diversas cosas con-stituyen Un Todo, están sos-tenidas (o pro-tenidas; subs-tancia, prestancia) por lo "Εν —Hen = Uno— el único Uno aunador que, según Heráclito "está en sí mismo reunido a *no*-querer y querer el nombre de Zeus".

Reiteramos: Heidegger es el pensador del Ser. No es un filósofo; Ortega tampoco. Ya lo oímos en el texto citado más arriba: "experimentar y decir": El Ser es Ello Mismo. En *Tiempo y Ser* nos dice que se trata de pensar al Ser sin respectividad a los entes: "Desde lo Mismo y hacia lo Mismo, decir lo Mismo".

No es, pues, un filósofo. Oigámosle en un par de

textos: "¿Un pensar que no podría ser ni metafísica ni ciencia?
¿Una tarea que desde el comienzo mismo de la filosofía y desde el hecho mismo de su comienzo, estaría cerrada a la filosofía? ¿Y que, a partir de entonces se habría mantenido encubierta constantemente, cada vez más, en el transcurso del tiempo?
¿Un tarea del pensar que, en apariencia, implicaría la afirmación de que la filosofía no estaría a la altura de lo que es el asunto propio del pensar, y de que, en consecuencia, no sería más que la historia de una pura y simple decadencia?
¿No es éste el modo de hablar propio de una presunción que pretendería levantarse por encima incluso de lo que fue la grandeza de los pensadores de la filosofía?" (*El final de la filosofía y la tarea del pensar*; en *Kierkegaard vivo*. Alianza editorial. Madrid. Pág. 136).

No vamos a transcribir la respuesta que sigue en el pasaje citado a tales objeciones; recogemos, más bien, una similar que cuenta J. Beaufret: "No hay filosofía de Heidegger, y si debiera haber algo como tal cosa, yo no me interesaría en tal filosofía". Es el propio Heidegger quien así hablaba, quien continúa: "Mi declaración no es, de ninguna manera, una broma, y, para ser más preciso, no significa sólo que hasta ahora yo no he edificado un sistema de filosofía y que no edificaré jamás ninguno. Significa que la cuestión que yo planteo no es una cuestión de la filosofía tradicional. Con eso yo no quiero decir, de ninguna manera, que se trate de una cuestión excepcional y que pretendería reinventar la filosofía, sino de la cuestión que en la *Introducción* a *¿Qué es Metafísica?* se caracteriza como *regreso hasta el fundamento de la metafísi-*

*ca...* En esta problemática está comprendida una posición que, en cierto sentido, sobrepasa la metafísica —sin duda, no en el sentido de que la metafísica sería falsa, sino en la medida en que, en ella, algo queda en retraimiento y fuera de cuestión, en el sentido en el que habla la palabra griega Λήθη".

Heidegger es el pensador del Ser. El Ser se da, dona y destina; en el Ahí —Da— del Ser habita el hombre, en cuanto el re-clamado e inter-pelado por el Ser. El pensar del hombre no manda en el Ser, sino que perteneciendo (gehört) al Ser, puede oír (hört) la voz del Ser (Stimme des Seins), oír que es un (cor) res*pond*er, que habría que abrir en el sentido de la unión con la es*po*sa en los es*pons*ales, con los cantos o res*pons*os por nuestro ser de "mortales sobre la Tierra".

Pensar no es andar a zarpazos (Zugriff) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (Begriff). Ya el Ortega joven había clamado: "¡Salvémonos en las cosas!".

El pensador, peregrino fuera de su patria, movido por la suscitación alentadora (Zuspruch) del Ser, emprende el camino de regreso al origen (Ur-sprung = salto originario, súbito e imprevisible para todo pensar), que rasga como el rayo la oscuridad de la noche; paso a paso atrás (Schritt zurück) va desmontando las capas encubridoras del Ser, instalando preguntas como señales del camino: "¿Por qué hay ente y no más bien nada?"; "'¿Es el Ser un humo y un vapor; el último vapor dejado por la realidad al evaporarse', como decía Nietzsche, o constituye el destino espiritual de Occidente?". ¿Cuál es la morada del Ser? *¿Qué es Metafísica? ¿A qué se llama pensar? ¿Qué es eso — la filosofía?*

Ya a esta altura del camino de regreso a la fuente, el pensar, que cada vez se va volviendo más pensante, se ha convertido (Kehre) en un pensar devoto —πρόμος, *promos*, tramado—, que recuerda (Andenken) el olvido de lo permanente ("Lo que permanece lo fundan los poetas") y en un trabajo hermenéutico —ἑρμηνεύειν, *hermeneyein*— da anuncios del oscurecimiento del Mundo e im*preca* *pre*gonando con *pre*guntas *(Frage)*: "El preguntar es la devoción del pensar".

Valga sólo una indicación al último paso en el camino pensante de Heidegger: a lo largo de este largo prólogo nos han aparecido algunas referencias al lenguaje: "Unicamente la lengua griega es *lógos*..."; "El lenguaje es la casa del Ser" —y esto no es "metáfora', sino que, a su juicio, desde la comprensión del Ser como estancia (Aufenthalt) y morada del hombre, experimentaremos algún día lo que son *casa y morada*—; "Todos los caminos del pensar conducen, más o menos perceptiblemente y de una manera inhabitual, a través del lenguaje", nos dice en *Pregunta por la Técnica*. También nos surgió el traer a Palabra o lenguaje (zur Sprache bringen) y "venir a lenguaje" (zur Sprache kommen) como tarea del pensar.

Pues bien, en la búsqueda de Heidegger de los 'lugares' del Ser, en el afán de una *Topologie* del Ser, se llega a la sencilla frase, citada más arriba: "El lenguaje es la casa del Ser". "El Ser habla a través de toda lengua", nos dice en *Holzwege*; no es el hombre, sobre todo, quien habla, sino la lengua 'materna' en la que habita *(Die Sprache spricht)*. Después de trasponer las teorías corrientes sobre el lenguaje, intenta llevarnos a una *experiencia* del habla.

Impulsado por la interpelación de lo más cercano,

ingresa en la "casa del Ser" y Ahí "oye" al Ser que, albergado (bergen, Entbergung, Unverborgenheit) en el lenguaje: *Dic*e, in*dic*a, da in*dic*ios (sagen, Saga, Zeigen, Zeige). Jean Paul llama a los fenómenos de la Naturaleza "índices espirituales".

Este pensar que ha ingresado en su Elemento y *oye*: das Geläut der Stille (¿repique de campanas de la calma?), la voz del Ser (Stimme des Seins), es el último paso del pensar que está en camino (unterwegs zu) hacia (sí y) lo *Mismo*. Se trata del *pensar tautológico*; recuérdese que el dicho de Parménides: "Pues es lo mismo pensar y ser" ha movido todo el pensar occidental, según Heidegger. Respecto a tal pensar, oigamos y meditemos un solo texto: "El pensar que aquí es reclamado, yo lo nombro pensamiento tautológico. Es el sentido originario de la fenomenología. Este género de pensamiento está aún más acá de toda distinción posible entre teoría y praxis. Para comprender esto es necesario que nosotros aprendamos a distinguir entre *camino* y *método*. En la filosofía no hay sino caminos; en las ciencias, al contrario, solamente métodos, es decir, maneras de proceder.

Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allá abajo, ante (ein Weg der hinführt vor...); y que se deja mostrar eso ante lo cual es conducida (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird). Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente. Unicamente ahí se vuelve comprensible que en los Griegos no hubiera conceptos. En concebir hay, en efecto, el gesto de una captura. El ὁρισμός griego, al contrario, rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista; no concibe". (*Questions* IV, 338 s.).

Tratamos de indicar hacia el último paso en el camino-pensar de Heidegger, del pensar que pregunta al pensar que está a la escucha (Cf. Heráclito *Frag.* 50 B): "Todo asentar preguntas se mantiene ya dentro del re*clamo* (Zusage) de lo que será puesto en la pregunta. ¿Qué experimentamos si meditamos eso suficientemente? Que el preguntar no es la auténtica apostura (Gebärde) del pensar, sino el oír el re*clamo* (Zusage = re*clamo*, suscitación, inter*pel*ación) de lo que debe llegar a pesquisa (Frage)". (*Unterwegs zur Sprache*, p. 175).

Estamos en lo último, apenas columbrado por nosotros, del pensar de Heidegger. Le hemos llamado 'lo último' para designarlo de alguna manera; podríamos haberlo nombrado también 'lo más alto'; Heidegger lo llama: "lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más cercano de lo cercano y lo más lejano de lo lejano, en donde nosotros los mortales nos mantenemos durante nuestra vida".

Se 'trata' de: *das Ereignis* (¿acontecimiento-apropiador?); es lo que *permite-ser* a Ser *y* Pensar lo propio de cada uno. Al respecto, permítasenos citar un largo texto:

"Llegado a este lugar el Seminario emprende la tarea de clarificarse la noción de *Ereignis*...

Siguen preguntas: ¿qué relación entretiene el *Ereignis* con la diferencia ontológica? ¿Cómo decir lo *Ereignis*? ¿Cómo se articula con la historia del Ser? ¿Sería el Ser el rostro de lo *Ereignis* para los griegos? ¿Se puede, finalmente, decir: "*Sein ist durch das Ereignis ereignet*"? Respuesta: Sí.

Para entrar un poco en estas cuestiones (que son muy difíciles mientras que su comprensión no se haya preparado suficientemente), retengamos primeramente una serie de *indicaciones* susceptibles de preparar vías variadas y convergentes de acceso a la *cuestión* del *Ereignis*...

—Uno de los buenos caminos para llegar al *Ereignis* sería llevar la mirada hasta la esencia del *Gestell* (disposición), ya que él es un pasaje de la metafísica al otro pensar... pues lo *Ge-stell* es esencialmente ambiguo...

—El negativo fotográfico, por decirlo así, del *Ereignis* es lo *Gestell*.

—No se podría llegar a pensar lo *Ereignis* con ayuda de los conceptos de ser y de historia del ser; tampoco con ayuda del griego (que se trata precisamente de "sobre-pasar").

Con lo *Ereignis*, ello ya no es en absoluto griego; y lo más fantástico aquí es que lo griego continúa guardando su significación esencial y *a la vez* no llega a hablar más como lengua. La dificultad estaría, quizás, en que la lengua habla demasiado aprisa. De ahí el intento de ir en *En camino hacia la palabra*.

—Con lo *Ereignis* no es que la historia del ser esté en su término, sino que ella no aparece *como* historia del ser. No hay épocas para lo *Ereignis*. *Das Schicken ist aus dem Ereignis* (el envío de la destinación es a partir del acontecimiento-apropiador)". (*Questions* IV, 301 sq.).

Del pletórico darse de lo *Ereignis* es acordado y confiado un "Es gibt" (se da, hay) "del cual también requiere "lo Ser" para alcanzar, en cuanto presenciar, a lo propia-

mente suyo... Lo *Ereignis* confiere a los mortales la morada en su esencia, para que puedan ser los hablantes". (*Unterwegs zur Sprache*, 258).

Ahora, una información: Entre los títulos de los 57 (!) volúmenes previstos de la Edición de Obras Completas de Heidegger, figuran dos volúmenes titulados, respectivamente: *Das Ereignis* I y *Das Ereignis* II; aún nos queda, pues, mucho camino por recorrer.

Atraído por la misma decisión, el pensador Heidegger encuentra en el camino hacia lo Mismo al poeta: Hölderlin, también errante "en la noche sagrada como los sacerdotes sagrados del dios del vino". Uno, el pensador en su acercarse discerniendo lo que se cernía concerniéndole, ingresa en la casa del Ser: *Die Sprache* (el habla, la lengua); en su girar en "círculo hermenéutico" ingresa en la 'Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ —Alethéies eykykléos atremés hêtor, verdad bien circular de corazón impertérrito—, en el centro íntimo, corazón de pulso rítmico de lo ἐόν —eón, ente-ser—. Ingresar en la casa del Ser cada vez más inicialmente (anfänglich) para pensar la posibilidad que nos estaba preservada en el gran comienzo griego de Occidente.

Otro, el poeta, también vuelto, en su viaje por lo extranjero, hacia el destino Griego: "El fuego del Cielo", encuentra lo propio, la Patria:

"Pero, ahora amanece
Que lo Sagrado sea mi palabra".

Como dos árboles que crecen juntos "en montañas las más separadas", aunados en lo *Mismo*, donde pueden diferenciarse (διαφορά = di-ferencia), ambos al servicio

del lenguaje: el pensador *dice* el Ser, el poeta *nombra* lo Sagrado.

Es, pues, la Patria del hombre lo que está en Juego. Para ser publicado después de su muerte, Heidegger depositó en la revista *Spiegel* un breve artículo titulado: *Sólo un dios puede salvarnos todavía*. El *Tema* (θήμα, Thésis) en este momento de la historia de Occidente, quizás, sea: *El Ser y lo Sagrado*.

Valgan como signos unos textos de Heidegger:

1. "...La Patria de este habitar histórico es la cercanía al Ser.

En esta cercanía se consuma, si es que se consuma, la decisión, si y cómo el Dios y los dioses se rehúsan y continúa la noche, si y cómo alborea el día de lo Sagrado, si y cómo en el advenimiento de lo Sagrado puede comenzar de nuevo un aparecer-brillante del Dios y de los dioses. Pero lo Sagrado, que ante todo sólo es el espacio esencial de la Deidad, que, a su vez, sólo custodia la dimensión para los dioses y el Dios, únicamente puede venir a fulgor si antes y en una larga preparación, el Ser mismo se ha lucido y es experimentado en su verdad. Sólo así comienza desde el Ser la superación de la falta de Patria, en la que no sólo el hombre, sino la esencia del hombre anda errante". (*Carta sobre el Humanismo*, p. 37).

2. "Que el Dios viva o que siga muerto, no se decide mediante la religiosidad de los hombres y menos aún mediante las aspiraciones teológicas de los filósofos y de los científicos. Que Dios es Dios se acontece-apropia (ereignet sich) desde la *Konstellation* del Ser y dentro de ella". (*Die Technik und die Kehre*, 46).

Al respecto, breves indicaciones. Se trata de las 'relaciones' (alguna palabra hay que emplear) entre Ser, Sagrado, Deidad, Dioses, Dios: a) En la *Konstellation* del Ser *'ereignet sich'* el 'es' de Dios; Dios y Ser no son idénticos, dice Heidegger en algún texto, y cita también a Meister Eckehart: *Deum non competit esse* —A Dios no le compete el Ser—; b) lo Sagrado es el 'espacio esencial' de la Deidad; c) la Deidad, a su vez, sólo es la custodia de la *Dimensión* del Dios y de los Dioses; d) hay también las palabras (verbos): *alborear* del día de lo Sagrado, "es" aplicado a 'espacio esencial', la Dimensión *custodia y acuerda* (gewährt), Dios y los dioses *Erscheinen* (aparecer-brillante), lo Sagrado *Scheinen kommt* (viene a fulgor), que Dios *es* Dios *ereignet sich* (se acontece-apropia). Sabemos también por otros escritos de Heidegger que el término 'ente' no se le puede aplicar a Dios; tampoco Dios es el Ser; por tanto, lo sagrado, Dios, dioses, no entes, no ser. ¿Cómo dirigirnos a ellos, ya que no podemos preguntar ¿qué *son*? Por tanto: ¿qué *son*: reales, imaginarios, entes, qué consistencia tienen? Nada de eso. Habría que abrir 'algo así como una dimensión' más, además de las que ya hay: ser, ente, real, imaginario, etc., para nombrarlos y acercarse a su 'presencia'; por ahora sólo cabe decir: Sagrado.

¿Quién es Heidegger? El pensador que en lo arcaico ha abierto el Mundo venidero, un nuevo habitar del hombre sobre esta Tierra. En armonía con ese mundo advenidero, los hombres de hoy tenemos que ir aportando con nuestro pensar de aprendices un nuevo atenimiento a las cosas y una abierta libertad con nuestros prójimos. Con las cosas, dejándolas ser lo que ellas mismas son; permitirlas brillar en su belleza (según Platón,

"lo más visible"): día, noche, viento, mar, Cielo, Tierra, esta rosa; abrirnos a su ser acogedoramente y salvarlas en la Palabra. Con los prójimos, no substituirles en su libertad, sino encaminarlos en diálogo hacia la elección de su propio ser.

II. *Los escritos: La Pregunta por la Técnica* y *Ciencia y Meditación*. Son los dos primeros ensayos del libro VORTRÄGE UND AUFSÄTZE —Ensayos y Conferencias— Editado por Neske. Pfullingen, 1954. Hay una excelente traducción francesa: *Essais et Conférences*. Gallimard, 1958. Trad. de Andre Préau y Prefacio de Jean Beaufret. Este, junto con F. Fédier y un pequeño grupo de discípulos, son quienes han tomado a Heidegger con la seriedad que hace al caso y continúan pensando, en fiel y libre discipulado, el ámbito pensante abierto por el maestro de Friburgo. Sin duda alguna, los *Dialogue avec Heidegger*, 3 volms., es lo mejor que acerca de Heidegger se ha publicado, junto con los breves trabajos de Fédier (por ejemplo, *Parole* —Poème— *Sacré*. Rev. *Liberté* de Montreal), prólogos y notas iluminadoras a sus traducciones de Heidegger. ¡Beaufret y Fédier están pensando en Francia!

El 1° de diciembre de 1949, bajo el título "Einblick in das was ist" —Mirada en lo que es—, Heidegger pronunció cuatro conferencias: *Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr y Die Kehre*. La segunda de ellas, *Das Gestell*, en versión aumentada, la volvió a pronunciar Heidegger el 18 de noviembre de 1953 en el *Auditorium Maximum* de la Escuela Técnica Superior de Munich, bajo el título: *Die Frage nach der Technik*, en el marco de la serie de conferencias "Las artes en la época de la Técnica", organizada por la Academia Bávara de Bellas Artes. Esta segunda versión

es la que nosotros presentamos en traducción española revisada.

*Ciencia y Meditación* es el texto de una conferencia pronunciada ante un pequeño grupo de oyentes en Munich el 4 de agosto de 1953, como preparación para el ciclo de conferencias mencionado más arriba.

¿De qué se trata en estos escritos? La respuesta forzosamente ha de ser concisa.

Ciencia y Técnica, al servicio mutuamente una de la otra "están hoy en situación de imprimir su cuño específico a la historia del hombre; la energía atómica, descubierta y liberada por las ciencias, suele concebirse como el poder que debe determinar la marcha de la historia". Desde Descartes —"ha llegado el momento en que el hombre sea señor de la tierra"— el hombre moderno se ha puesto en camino hacia el dominio de todo lo que hay: impone sus condiciones a lo real —caos—, domina, aplasta, explota, tritura, transforma, acumula, distribuye; en suma, *produce*, fabrica el mundo. Desde la "Naturaleza divinamente bella / más vieja que los dioses de Oriente y Occidente", de Hölderlin, hasta la "Nature est sôte", de Heisenberg, hay el más largo camino desviado.

La situación peligrosa que hoy se cierne sobre la humanidad toda, que hace que los científicos y tecnólogos especialistas en especialidades, corran de un país a otro, de congreso en congreso, situación que ha llegado a la primera plana de los diarios ("Un siglo más de lectores de periódicos y hasta el mismo espíritu olerá mal", decía el tremendo Nietzsche) y que se manifiesta, entre otros, en los siguientes hechos: destrucción del Mediterráneo (el *mare nostrum*, cuna de civilizaciones), al que se le asignan 30 años más de vida antes de la contaminación

total; el desequilibrio ecológico; la destrucción del mundo vegetal; la alarmante destrucción del ozono de la atmósfera; el crecimiento de los desiertos (*"Der Wüste wächst"*, "el desierto crece", rugía Nietzsche, y "de ese desierto que crece el del Sahara es un caso particular", comenta Heidegger).

El poderío transformador y destructor ya en manos del hombre: producir desiertos, deshielar los polos, con los anegamientos totales subsecuentes; ya el Informe Pauling hacía notar que las bombas termonucleares almacenadas a esas fechas (1965), podían destruir la Tierra varias veces; y desde entonces el poderío atómico-destructor de las 'Grandes Potencias' ha aumentado desmesuradamente: hoy se calculan en unas quinientas mil por lado y lado; pero no todas las armas destructoras son 'brutales'; la última, a juzgar por las noticias filtradas de lo "Top secret" o que atraviesan la "cortina de Hierro", ya aprobada por un *Congreso* más, la bomba de neutrino, sólo va a destruir a los hombres, no a los edificios y construcciones —¡quelle finesse!— Y, por cierto, las indicadas no son las "armas secretas"; si esas son las conocidas ¡cómo serán las secretas! Algún sádico "Doctor Insólito" debe haber por ahí, en algún Instituto Tecnológico, inventando algún artilugio o bombita para matarnos de la mejor manera: ¡de risa! ¿Por qué no se dedican a inventar cosas para vivir?

"¿Sera destruida repentinamente la civilización actual? ¿O bien va a consolidarse para una duración prolongada, sin reposar en lo que permanece, sino estando más bien destinada a organizarse en un cambio continuo, en que lo nuevo deja sitio en cada momento a algo más nuevo todavía?" Pregunta Heidegger.

Séanos permitido citar *in extenso* un patético texto de 1935:

"Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América, por el otro: Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan "experimentar", simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como historia, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rija como el gram hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares —entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? —¿hacia dónde?— ¿y después qué?

La decadencia espiritual de la tierra ha ido tan lejos que los pueblos están amenazados de perder la última fuerza del espíritu, la que todavía permitiría ver y apreciar la decadencia como tal (pensada en relación con el destino del "ser"). Esta simple comprobación no tiene nada que ver con el pesimismo cultura, ni tampoco, como es obvio, con el optimismo. En efecto, el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha insidiosa

contra todo lo creador y libre, ha alcanzado en todo el planeta tales dimensiones que, categorías tan pueriles como las del pesimismo y del optimismo, se convirtieron, desde hace tiempo, en risibles". (*Introducción a la Metafísica*, p. 73).

Y "lo más peligroso" es que el hombre se instale definitivamente en el modo de pensamiento científico-técnico, cerrándose así a la posible experiencia del lugar del hombre sobre la Tierra. Es propio del *pensar representativo*, que *pone* a la Naturaleza como almacén de reservas de materias primas, necesarias para la producción continua e ilimitada, *ponerse* a sí mismo como el único pensar; con ello se ciega y cierra a su proveniencia esencial, el pensar griego mañanero: la ποίησις, que lo ha hecho posible, y también para todo otro pensamiento posible, más allá del mundo técnico.

Ciencia y Técnica no son sólo ni principalmente asuntos dependientes del hombre; ambas son un Destino del Ser. Heidegger reconduce el pensar científico-técnico, que interpreta la Naturaleza obligándola a mostrarse en su carácter energético, al suelo donde tiene sus raíces: la Filosofía cuyo acabamiento es el despliegue de las ciencias. Pero más allá también de la Filosofía, es Parménides quien habla a través de Filosofía y Ciencias y Técnicas: la εὐκύκλος 'Αλήθεια.

Con el crecimiento del peligro técnico, "crece también lo salvador". A lo que mantiene reunidas a las diversas posiciones técnicas, llama Heidegger *das Gestell* —lo dis-puesto—. Pero el destino técnico tiene una doble faz, cabeza de Jano, donde aparece también el destino venidero, lo salvador: *das Ereignis*. De ese nuevo destino ya hay señales.

"No es preciso ser profeta para ver que las ciencias modernas, en su trabajo de instalación, no van a tardar en ser determinadas y regidas por la nueva ciencia de base, la cibernética. Esta ciencia corresponde a la determinación del hombre como ser cuya esencia es la actividad en un medio social. La cibernética es, en efecto, la teoría que tiene como objeto el manejo de la planificación posible y de la organización del trabajo humano. La cibernética convierte el lenguaje en medio de intercambio de mensajes y, con él, las artes en instrumentos manejados con fines de información".

Para Heidegger más inquietante aún que la conquista del espacio, es la posibilidad ya en marcha de que el hombre, con la biofísica, se produzca él a sí mismo, como un objeto técnico más: Con ello se haría saltar en pedazos la intimidad del hombre.

Finalmente, el lenguaje se ha empobrecido y puesto al servicio de la informática y cibernética, con las cuales se decapita a la lengua y se la pone al servicio de la máquina; es decir, se convierte la lengua —"Casa del Ser"— en mero instrumento de información al servicio de una economía, dirigida por una política, que con la ciencia como instrumento de los intrumentos, puesta a su servicio, impone a todo lo que alienta sobre la Tierra su "Voluntad de Poder" total.

"¿Qué consecuencia práctica sacar de este estado de hecho? Dicho de otra manera: ¿qué le queda por hacer al filósofo?

El presente seminario constituye ya una forma de respuesta. "Y por eso yo estoy aquí", dice Heidegger. Se trata, para algunos, infatigablemente, de trabajar fuera

de toda publicidad en mantener vivo un pensamiento atento al ser, sabiendo plenamente que este trabajo debe intentar fundar, en un lejano porvenir, una posibilidad de tradición —bien entendido que no se puede poner a un lado, en diez o veinte años, una herencia bimilenaria". Así hablaba Heidegger el domingo 7 de septiembre de 1969, en el *Seminario de Thor*.

FRANCISCO SOLER

# INTRODUCCIÓN A LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

---

## I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En 'La pregunta por la técnica', conferencia del año 1953, distingue Heidegger una determinación correcta de la técnica de su interpretación verdadera. La primera se atiene a lo que podemos constatar como estando ahí delante[1]. La segunda, por el contrario, va más allá, hacia la esencia de lo que aparece ante nuestros ojos[2].

Lo correcto es, en cierto modo, verdadero mas, no lo es plenamente. Es claro, posee también cierta validez, y nadie la discute. Pero, sin embargo, tiene sus límites, y es preciso verlos.

Preguntamos, pues: ¿qué entiende Heidegger por esencia? Como es obvio, no es ésta la ocasión para dilucidar con suficiencia el concepto correspondiente. Daremos sólo algunas indicaciones, imprescindibles para entender lo que expongo a continuación.

En el parágrafo 7 de "Ser y Tiempo", enuncia Heidegger la máxima de su método fenomenológico: "¡a las cosas mismas!"[3]. En sus escritos posteriores —aun cuando, en rigor, también ya en "Ser y Tiempo"— el lema fenomenológico diría, más explícito, ¡a la esencia de las

[1]Cfr., de Heidegger, 'La pregunta por la técnica'. *Revista de Filosofía*. Santiago. 1958. Nº 1. Traducción de Francisco Soler. Página 56.

[2]Ibíd.

[3]"Ser y Tiempo". F.C.E. México. 1962. Trad. de José Gaos. 38.

cosas mismas! Pero, reitero, ¿a qué llama Heidegger esencia?

Por lo pronto, digamos lo que ella no es. Esencia no es lo general, lo común de una clase de objetos[4]. El concepto tradicional de esencia —que la entiende de esa manera— nos remite a una esencia inesencial, dice Heidegger. Eso "general —afirma—, que vale igualmente para todo particular es siempre lo indiferente, aquella 'esencia' que nunca puede ser esencial"[5]. La esencia esencial, frente a la anterior, se caracteriza por los siguientes rasgos, entre otros:

1. Está más allá de lo meramente constatable, esto es, de aquello que pone de manifiesto la determinación correcta de algo[6].

2. Domina el ámbito de lo que se halla ante los ojos. Dice Heidegger: "Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pueda encontrar entre los restantes árboles. Así, también, la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico"[7].

3. A partir de la esencia, por tanto, podemos explicarnos el ámbito de lo simplemente constatable.

4. La esencia no carece, no está exenta de relación con el hombre. Por el contrario, lo esencial de algo es aquello de ese algo que *nos va* decisivamente. La interpre-

[4]'La pregunta por la técnica', 73, 74.

[5]'Hölderlin y la esencia de la poesía'. En "Arte y Poesía". F.C.E. México. 1973. Trad. de Samuel Ramos. 127.

[6]'La pregunta por la técnica', 57.

[7]Ibíd., 55

tación verdadera tiene que mostrar esa vinculación entre la esencia y nosotros. Esto no significa, empero, que la esencia sea algo subjetivo o meramente intrahumano. En efecto:

5. Alcanzar la esencia de algo —o moverse en su cercanía—[8] es ver su relación con el ser —aquello que determina a todo ente como ente[9], inclusive, claro está, al ente que en cada caso somos nosotros mismos. Dicho de manera más explícita: llegar a mostrar la esencia de algo supone haberlo visto como manifestación del ser —lo trascendente, pura y simplemente—[10] o, como modo de develar el ser —develación o verificación que tampoco es subjetiva; en ella predomina un mostrarse (o un sustraerse) del ser mismo[11].

6. En cuanto el ser es histórico[12], la esencia también lo es[13].

7. Que el ser sea histórico no significa que sea historiográficamente determinable[14]. Que la esencia sea histó-

[8]'La pregunta por la técnica', 57.
[9]"Ser y Tiempo", 15.
[10]Ibíd., 48, 49.
[11]'La pregunta por la técnica', 64 ss.
[12]En 'La constitución onto-teo-lógica de la metafísica', dice Heidegger: "Se da el ser sólo en cada caso en ésta o aquella acuñación destinadora: *Phýsis, Lógos, Hén, Idéa, Enérgeia*, Sustancialidad, Objetividad, Subjetividad, Voluntad, Voluntad de Poderío, Voluntad de la Voluntad". (*Revista de Filosofía*. Santiago. 1966. N° 1. Trad. de Luis Hernández, revisada por Francisco Soler. 109).
[13]'Hölderlin y la esencia de la poesía'. 147.
[14]Véase, al respecto, ¿Qué es eso —la filosofía?". Ed. Sur. Buenos Aires. 1965. Trad. de A.P. Carpio. 15, nota 4.

rica, no significa que no perdure. Su duración, sin embargo, no la entiende Heidegger a la manera socrático-platónica —que la concibe como lo siempre perdurante de la idea—, ni al modo aristotélico —que la funda en eso que Aristóteles llama 'aquello que algo, en cada caso, ya era' (*tò tí ên eînai*). Heidegger, inspirándose en el uso que hace Goethe de las palabras *fortwähren* (siempre-perdurante) y *fortgewähren* (confiar siempre), nos dice que "*sólo lo confiador*" perdura. *Lo inicial de lo antiguo perdurante es lo confiante*"[15]. Ateniéndonos a la palabra *gewähren*, confiar, caemos en la cuenta de que la esencia perdura *reuniendo* (la sílaba *ge-* puede tomarse como un prefijo cuyo sentido es el de reunión) y *garantizando* el ser de lo que reúne (*Gewähr* significa, precisamente, fianza, garantía)[16].

8. Se accede a la esencia a través de las indicaciones que nos proporciona el lenguaje, el habla. Las señas que nos hacen las palabras son históricas —como el ser y la esencia— y se descubren (y descubren, así, aquello a lo que apuntan), principalmente, al etimologizar. La fenomenología de Heidegger es, por tanto, histórica o etimológica[17]. La esencia del habla reside, precisamente, en aportar las indicaciones a que se ha aludido. (No es, luego, el lenguaje un simple medio, un hacer del hombre,

[15]'La pregunta por la técnica', 75. Por errata, en vez de inicial se lee principal.

[16]'La question de la technique'. En "Essais et Conférences". Gallimard. 1966. Trad. de André Préau. 42, nota 1.

[17]Véase, de Ortega, 'Anejo: En torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951''. En "Pasado y porvenir para el hombre actual". O.C. IX. Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1965. 635 ss.

al servicio de la expresión.)[18]. Atender la esencia del habla, asumirla esencialmente consiste en prestar atención a sus indicaciones acerca de la esencia de lo que hay[19], no reduciéndola, pues —como lo hace la determinación solamente correcta del lenguaje— a "expresión, realizada por los hombres, de los estados de ánimo y de la visión del mundo que los rige"[20].

Retomemos nuestro planteamiento inicial. La determinación correcta de la técnica —que es la usual— la concibe como un medio para un fin y como una hacer del hombre. Por ello la denomina Heidegger concepción instrumental y antropológica. Esta representación es justa, e inclusive, vale para la técnica moderna. Pero, no alcanza lo esencial y, de ese modo, no es plenamente verdadera.

La determinación correcta de la técnica le sirve a Heidegger de punto de partida para encaminarse hacia la interpretación verdadera de ella. Atendiendo las señas que hace la palabra *instrumentum* es llevado a un análisis de la causalidad en Aristóteles; al conjugar ese análisis con la etimología de la palabra técnica —que remite a *tékhne*—, llega a la conclusión de que la esencia de la técnica no es nada humano —por tanto, no consiste en un mero instrumento, hecho y manejado a su antojo por el hombre— sino, una manera de destinarse el ser al hombre[21] y, a la vez, un modo de develar lo que hay

[18]Cfr., de Heidegger, 'El habla'. *Revista de Filosofía*. Santiago. 1961. N$^{os}$ 2-3. Trad. de Francisco Soler. 131.

[19]Cfr., de Heidegger, 'Construir Habitar Pensar'. Revista *Teoría*. Santiago. 1975. N$^{os}$ 5-6. Trad. de Francisco Soler. 151 s.

[20]'El habla', 131.

[21]François Fédier y otros. 'Protocolo a 'Seminario de Le Thor''.

—luego, una modulación del verificar o estar en la verdad[22].

Ser no es, para Heidegger, el mero objeto, lo contrapuesto a un sujeto. Esto es sabido. No es fácil, sin embargo, pasar, usando pocas palabras, de esa determinación negativa a una positiva; suponiendo que el ser sea determinable. Pero no podemos en este momento arriesgarnos a dejar la palabra 'ser' como un sonido hueco, vacío. Digamos, pues, algo al respecto, aunque sea mínimo.

Ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del desocultar[23]. El ser se dona, se da o destina al hombre actual —y, así, lo destina— en la figura de la técnica moderna. A partir de esta destinación el hombre devela lo que hay de una manera técnica[24]; está en la verdad (desvelamiento) y, a la par, en la no-verdad (velamiento), técnicamente.

Verdad no es, claro está, la adecuación entre el pensamiento y la cosa. Como también es sabido, Heidegger retrotrae la concepción de la verdad entendida como rectitud a la interpretación más originaria que la ve como develación —*alétheia*[25]. Estar en la verdad técnicamente

---

Edición no comercial para uso universitario del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso. Viña del Mar. 1975. Trad. de María Teresa Poupin. 111 ss. (Cfr., de Heidegger, *Questions* IV, Paris, 1976; 303).

[22]'La pregunta por la técnica', 60 ss.

[23]Ibíd., 69.

[24]Ibíd., 64.

[25]Véase, de Heidegger, 'La doctrina de la verdad según Platón, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de

significa descubrir lo que hay de cierta manera, a saber: de manera provocante. "El desocultar dominante en la técnica moderna —dice nuestro pensador— es un provocar (*Herausfordern*) que pone en la naturaleza la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales pueden ser explotadas (*herausgefördert*), y acumuladas"[26]. Y en otro texto señala que, para el hombre de la época técnica "la naturaleza se convierte en una única y gigantesca 'estación de servicio', en fuente de energía para la técnica y la industria modernas"[27].

El desocultar técnico, que hace las exigencias indicadas a lo que hay, devela todo como constante (*Bestand*), y sólo como eso. La palabra 'constante' es preciso entenderla en el sentido de 'objetos de encargo', 'existencias' (como cuando en el ámbito comercial se dice 'tenemos existencias' o, 'las existencias se han agotado'); o, también, en el sentido de stocks, reservas, fondos, subsistencias.

---

Chile. Santiago. 1953. Trad. de Juan David García Bacca. Véase, también, el parágrafo 44 de "Ser y Tiempo" y, del mismo autor, 'De la esencia de la verdad' (en "Ser, verdad y fundamento", Monte Avila Ed., Caracas. Tr. de E. García B.).

[26]'La pregunta por la técnica', 62. Véase, además, 'Uma carta'; en M. Heidegger, *O fim da filosofia ou A questão do pensamento*, Libraria Duas Cidades, São Paulo, 1972; trad. de E. Stein. 14.

[27]'Serenidad'. Revista *Eco*. Bogotá. 1960. Tomo I N° 4. Trad. de Antonio de Zubiaurre. 345. El develar técnico es situado por Heidegger en este texto; dice: "Esta relación fundamentalmente técnica del hombre con el universo surgió primero en el siglo XVIII, y ello en Europa y sólo en Europa. Y permaneció oculta por largo tiempo a las otras partes del globo. Era totalmente ajena a las anteriores edades y destinos de los pueblos". (Ibíd.).

En el "Protocolo al 'Seminario de Le Thor" 'podemos leer: "Ya hoy día no hay más *objetos, Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) —ya no hay más que *Bestände* (el ente que está listo para el consumo); en francés, quizás se podría decir: no hay más *substances* [substancias], sino *susbsistences* [subsistencias], en el sentido de 'reservas'. De ahí las políticas de la energía y de l'aménagement [ordenamiento] del territorio, que no se ocupan, efectivamente, con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas de la explotación futura. Todo (lo ente en su totalidad) toma lugar de golpe en el horizonte de la utilidad, del comandar [commandement], o, mejor aún, del *comanditar* [*commanditement*] de lo que es necesario apoderarse. El bosque deja de ser un objeto (lo que era para el hombre científico de los siglos XVIII y XIX), y se convierte en 'espacio verde' para el hombre desenmascarado finalmente como técnico, es decir, para el hombre que considera a lo ente *a priori* en el horizonte de la utilización. Ya *nada* puede aparecer en la neutralidad objetiva de un cara a cara. Ya no hay *nada* más que *Bestände*, stocks, reservas, fondos.

"La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como fondos de reserva) no es la *Beständigkeit* (la permanencia constante), sino la *Bestellbarkeit*, la posibilidad constante de ser comandado y comanditado, es decir, el estar permanentemente a disposición. En la *Bestellbarkeit*, lo ente es *puesto* como fundamental y exclusivamente *disponible* —disponible para el consumo en el cálculo global.

"Ahora bien, uno de lo momentos esenciales de este

modo de ser de lo ente contemporáneo (la disponibilidad para un consumo planificado), es la *Ersetzbarkeit*, el hecho de que cada ente deviene esencialmente *reemplazable*, en un juego generalizado en el que todo puede tomar el lugar de todo. Esto lo manifiesta empíricamente la industria de productos de 'consumo' y el reino de *Ersatz* [*sustituto*].

"Ser, hoy día, es ser-reemplazable. La idea misma de 'reparación' ha llegado a ser una idea 'anti-económica'. A todo ente de consumo le es esencial que sea *ya* consumido y, de esa manera, llama a su reemplazo. Tenemos ahí uno de los rasgos de la desaparición de lo tradicional, de lo que se transmite de generación en generación. Aún en el fenómeno de la *moda*, lo esencial no es ya el *adorno* (la moda en tanto que adorno se ha convertido así en algo tan anacrónico como la compostura), sino la reemplazabilidad de los modelos, de estación en estación. La vestimenta no se cambia ya porque y cuando se ha vuelto defectuosa, sino porque ella tiene el carácter esencial de ser 'el vestido del momento esperando el siguiente'.

"Transportado al *tiempo*, este carácter da la *actualidad*. La permanencia no es ya la constancia de lo transmitido, sino lo siempre-nuevo del cambio permanente [...].

"Sólo la técnica moderna hace posible la producción de todos esos stocks explotables, Ella, más que la base de esto es el fondo mismo y así el horizonte. Así, en el caso de las materias sintéticas, que remplazan más y más a las materias 'naturales'. Ahí también la naturaleza en tanto que naturaleza se retira"[28].

[28]'Protocolo a 'Seminario de Le Thor". 111 ss.

No ocurre sólo eso; inclusive lo que podría ser asumido como puro paisaje —un río, por ejemplo— se manifiesta al hombre actual "como objeto de visita establecido por una agencia de viajes, que ha establecido allí una industria para turistas"[29].

El hombre mismo pasa a ser comprendido y tratado como simple mano de obra o, como cerebro de obra; en suma, como "material humano"[30]. Curiosamente —señala Heidegger— "en medio de todo esto el hombre precisamente así amenazado se pavonea como señor de la Tierra"[31].

Y el mayor peligro reside en lo siguiente: el pensar que no mide, que no calcula técnicamente es echado a un lado y hostilizado; no se le considera genuino pensar ni, por consiguiente, se le toma en serio; se le llama mera poesía o misticismo lleno de vaguedades. El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás y ni siquiera viendo que él mismo es un desocultar, y sólo *un modo* de él —del verificar[32].

[29]'La pregunta por la técnica', 63.

[30]Ibíd., 64. (Otra referencia al hombre como material humano la hallamos en la conferencia '¿Para qué ser poeta?' Cfr., de Heidegger, *Sendas Perdidas*, Ed. Losada, Bs. As., 1960. Trad. de J. Rovira A. 242). "Sin embargo —advierte Heidegger— precisamente porque el hombre está pro-vocado más originariamente que las energías naturales, al establecer (*Bestellen*), no llega a ser jamás un mero con*stante* (*Bestand*)". (Ibíd., 65).

[31]Ibíd., 71.

[32]Ibíd., 72. Véase, también 'Serenidad', 351 s.

Es preciso indicar que hay una nítida diferencia entre la antigua técnica artesanal y la técnica moderna, cuya esencia llama Heidegger disposición o im-posición (*Gestell*). La técnica artesanal no se imponía incondicionadamente sobre los entes; los respetaba. Para el hombre actual aparece de otra manera el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provocaba al campo. Al sembrar las simientes, abandonaba él la siembra a las fuerzas del crecimiento y guardaba su germinación. La agricultura es ahora, por el contrario, industria motorizada de la alimentación, esto es, un exigir que pone el campo como algo meramente explotable y que impulsa la mayor utilización de él que sea posible, con el mínimo esfuerzo, y sin tenerle mayores consideraciones[33].

Por cierto, cuando Heidegger habla del destino técnico del hombre actual, se refiere a la técnica moderna y a su esencia.

La postura de Heidegger, apretadamente esbozada en lo anterior, implica concluir que la técnica —esencialmente interpretada— no es algo que esté en la mano del hombre, de tal modo que éste pueda manejarla a su antojo. "Ningún individuo —afirma nuestro pensador—, ningún grupo humano, ninguna comisión de importantes estadistas, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de personalidades directivas de la economía y de la industria es capaz de frenar o de orientar el curso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusiva-

[33]Ibíd., 62. Véase, además, 'Construir Habitar Pensar', 154.

mente humana está en situación de apoderarse del mando de esta época"[34].

Si la esencia de la técnica, además de hacer posible indudables ventajas para el hombre, conlleva o es *el* peligro, este peligro —al que hemos aludido al caracterizar el develar técnico— no puede ser alejado o conjurado por el hombre atenido sólo a sí mismo. La esencia de la técnica es una manifestación del ser. Por tanto, escapa al mero arbitrio humano. Sin embargo, en cuanto el ser se da en el hombre —el ahí del ser[35]—, éste puede, y 'debe', cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que 'supere' el peligro.

Tenemos, sin embargo, un problema por resolver: hemos dicho que la esencia es aquello que perdura reuniendo y garantizando el ser de lo que reúne; es lo confiante; ¿sería esencia en este sentido lo *Gestell*, la disposición, esto es, la esencia de la técnica? ¿sería esencia —entendida como lo confiante— la im-posición, aquello que constituye *el* peligro? Tales preguntas —dice Heidegger— parecen ser, evidentemente, un desacierto. "Pues, lo dispuesto es, según todo lo dicho un destino que reúne en el desocultamiento provocante. Pro-vocar es todo menos un confiar"[36].

Antes de habérnoslas con esta objeción que se hace Heidegger a sí mismo, destaquemos el ámbito en el que la im-posición reúne, y algunos de sus rasgos. "Lo que

[34]'Serenidad', 348. Véase, además, 'Entrevista de *Der Spiegel* con Martin Heidegger'. Revista *Escritos de Teoría*, Stgo., 1977, N° II. Trad. de Pablo Oyarzún. 183 ss.

[35]Véase, de Heidegger, 'Carta al señor Beaufret'. En *Revista de Filosofía*. Vol. XVII, N° 1; Santiago, 1979.

[36]'La pregunta por la técnica', 75.

ahora *es* —escribe Heidegger— está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información"[37].

Pero, ¿en qué sentido la disposición o imposición constituye una fianza o garantía de aquello que reúne, los diferentes dominios de la vida? Responde el pensador: "también el pro-vocar en el establecer lo real como lo *constante*, sigue siendo todavía un destino, que lleva al hombre a un camino del desocultar"[38]. Mas, "¿puede aún llamarse a este destinar un confiar? Cierta y completamente, siempre que en este destino pueda crecer lo salvador"[39].

"La esencia de la técnica es, en un sentido elevado, equívoca"[40], agrega Heidegger. Por una parte, constituye el peligro. Por otra, en ella aparece lo salvador. En efecto:

"De un lado, lo dis-puesto provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del desocultamiento y, de esa manera, pone en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad"[41].

[37]La constitución onto-teo-lógica de la metafísica', 100. Encontramos una interesante referencia al concepto de información en la conferencia 'El principio de razón'. Cfr., de Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978; trad. de J.L. Molinuevo. 84 s.

[38]'La pregunta por la técnica', 75.

[39]Ibíd., 76.

[40]Ibíd.

[41]Ibíd.

De otro lado, lo dis-puesto acontece en lo confiador, lo que permite al hombre perdurar en su papel de custodio de la esencia de la verdad. Así aparece el nacimiento de lo salvador.

El hombre no es, pues, para Heidegger el animal de trabajo[42] —así ha llegado a develar la época técnica al animal racional— sino, sobre todo, el que custodia la esencia de la verdad, del desocultamiento.

Esta dimensión de lo humano es lo ocultado por la esencia de la técnica al erigirse como único modo de develamiento, no viéndose siquiera como tal —un develar. Así, constituye *el* peligro. Pero, es también ésa la dimensión del hombre que asume, expresa y vigorosamente, Heidegger al pensar sobre la técnica y su esencia de la manera que describimos. De este modo, dentro del peligro emerge una manifestación de lo salvador.

Es el momento de salir al paso de una posible mala interpretación de la postura de Heidegger. Sus tesis no implican postular la vuelta hacia una etapa pre-técnica. Ese retorno, además, de ser imposible, sería absurdo. ("Lo peligroso no es la técnica —advierte Heidegger. No hay ningún demonio de la técnica, sino que, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro")[43]. Lo

[42]Véase, de Heidegger, 'Superación de la metafísica'. En "Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1967, Vol. I.

[43]'La pregunta por la técnica', 72. Lo que está en juego y es cuestión no es lo técnico, a lo que "pertenece todo lo que nosotros conocemos como varillajes, rodamientos, andamios y demás componentes de lo que se llama montaje"; el problema es la esencia de la

que sucede, más bien, es que Heidegger ve los límites de la postura técnica y llama la atención sobre el carácter excluyente de esa actitud, que le impide ver esos, sus propios límites, y que obstaculiza todo intento de cooperar en el advenimiento de un nuevo destino, en que se acoja lo técnico sin dejarse avasallar por el imperar de su esencia.

De ahí que Heidegger postule la serenidad ante las cosas y la apertura al misterio, como temples de ánimo o actitudes acordes con la técnica. Así describe el pensador la serenidad (*Gelassenheit*): "Para todos nosotros son hoy insustituibles las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico; lo son para unos en mayor medida que para otros. Sería necio marchar ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; estos nos están desafiando, incluso, a una constante mejora. Sin darnos cuenta, hemos quedado tan firmemente fundidos a los objetos técnicos, que hemos venido a dar en su servidumbre.

"Pero podemos hacer también otra cosa. Podemos, ciertamente, servirnos de los objetos técnicos y, no obstante y pese a su conveniente utilización, mantenernos tan libres de ellos que queden siempre en desasimiento de nosotros. Al usar los objetos técnicos, podemos tomarlos como deben ser tomados. Mas al propio tiempo podemos dejar a esos objetos residir en sí mismos como algo que no nos atañe en lo más íntimo y propio. Podemos dar

---

técnica. (Ibíd., 66). Véase, también, de Richard Wisser, 'Martin Heidegger: Entrevista'. Revista *Eco*, 1974, Nº 165. Trad. de Freddy Téllez. 229 s. Además, *Responsabilidad y cambio histórico*.

el *sí* a la ineludible utilización de los objetos técnicos, y podemos a la vez decir *no* en cuanto les prohibimos que exclusivamente nos planteen exigencias, nos deformen, nos confundan, y por último nos devasten.

"Pero si de este modo decimos simultáneamente *sí y no* a los objetos de la técnica, ¿nuestra relación con el mundo técnico no quedará entonces escindida e insegura? Todo lo contrario. De una extraña manera nuestra relación con el mundo técnico se hace sencilla y tranquila. Permitimos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los dejamos fuera, o sea, los hacemos consistir en cosas que no son nada absoluto, sino que se hallan dependientes de algo superior. Quiero nombrar esta actitud del simultáneo sí y no al mundo técnico con unas viejas palabras: *la serenidad ante las cosas*"[44].

Este talante y actitud ante las cosas puede conducirnos hacia la apertura al misterio. En efecto, en la serenidad "no vemos ya las cosas desde el solo aspecto técnico. El mirar se nos agudiza y notamos que la construcción y utilización de las máquinas nos requieren a otra distinta relación con las cosas, relación que a su vez tampoco está desprovista de sentido. Así, por ejemplo, agricultura y agronomía se convierten en industria motorizada de la alimentación. Es cosa cierta que aquí —como en otros terrenos— se está verificando una profunda transformación en la relación humana con la naturaleza y con el mundo. Pero qué sentido gobierna en esa transformación, es algo que permanece en la oscuridad"[45].

[44]'Serenidad', 349 s.
[45]Ibíd., 350.

La serenidad antes las cosas nos hace patente, por tanto, el hecho de que "no sabemos lo que el dominio de la técnica atómica, que progresa hasta lo inquietante, tiene como propósito"; la serenidad nos permite ver que *"el sentido del mundo técnico se oculta"*[46].

Pues bien, "la actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto en el mundo técnico"[47], es denominada por Heidegger *apertura al misterio.*

"La serenidad ante las cosas y la apertura al misterio —concluye Heidegger— van juntas. Ellas nos conceden la posibilidad de permanecer en el mundo de un modo por entero diferente. Ellas prometen un nuevo suelo sobre el que, en medio del mundo técnico, podamos estar y perdurar fuera de peligro"[48].

Si alguien dijera: todo eso está muy bien pero, para mí un bosque, por ejemplo, es ante todo un bello paisaje y no reservas de stocks de la industria de la celulosa o de la madera; ¿no es mi caso una refutación viviente de las tesis de Heidegger sobre la esencia de la técnica y su dominio? A este imaginario objetante habría que responderle, por lo menos, que el imperar del develar técnico tiene el carácter de una vigencia[49] social —más aún, ultrasocial, destinal— y que, por tanto, su presunto estar al margen de su dominio no quita un quilate de realidad a su imperar, ya que éste para actuar, e inclusive aplastarnos, no necesita de la adhesión consciente de uno o varios hom-

[46]Ibíd.

[47]Ibíd., 351.

[48]Ibíd.

[49]Sobre el concepto de vigencia, véase de Ortega, "Historia como sistema". O. c. VI. Cap. III.

bres; opera en estratos más radicales que los de la voluntad personal —o de grupo— y la autoconsciencia.

Me parece oportuno señalar que a la ecología le sería fecundo tener presente esta interpretación de la técnica. Los problemas a los que esta disciplina se aboca son, sin duda alguna, derivados de la manifestación del ser como dis-posición o, lo que es lo mismo, del verificar provocante.

También a la prospectiva le sería provechoso saber que el actual proyecto de Occidente, en su dimensión más radical, está condicionado por la esencia de la técnica moderna[50]. Y en cuanto este proyecto adquiere un alcance planetario, el señorío de esa esencia se extiende a toda la Tierra e, inclusive, al espacio cósmico[51].

## II. EXCURSUS: PLANTEAMIENTO DE ORTEGA EN RELACIÓN AL DE HEIDEGGER

Si para Heidegger saber esencialmente lo que algo es consiste en retrotraerlo al ámbito del ser —y, por tanto, al de la verdad—, para Ortega, consiste en ver cómo aquello

[50]A partir de ese saber, *quizás* se podría suavizar el juicio que le merece a Heidegger la prospectiva. (Véase 'Protocolo a 'Seminario de Le Thor'', 103).

[51]Véase, 'Serenidad', 345; también, del autor, 'Aproximaciones al concepto de nación (desde el pensamiento de Ortega)'; en especial, el parágrafo 5 del capítulo II: Intranación, Supranación y Destino. *Revista de Ciencias Sociales* N° 21, 1983 (el presente escrito constituye, en cierto modo, una continuación del indicado); además, 'Protocolo a 'Seminario de Le Thor'', 76.

de que se trata aparece, surge, brota en el ámbito de la realidad radical, la vida humana[1].

Vida, para Ortega, no es el conjunto de fenómenos orgánicos estudiados por la ciencia biológica. La vida humana es entendida por él en un sentido biográfico —no biológico o, más bien, no zoológico[2]. En tal sentido, la vida es una extraña, patética, dramática combinación metafísica consistente en que dos entes heterogéneos —el hombre y el mundo— se ven obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logra insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo[3].

El ser extramundano del hombre —lo que el hombre es—, consiste en un determinado proyecto o programa de existencia[4]. De ahí que la vida no sea sino, por lo pronto, el afán de realizar ese proyecto en el mundo[5].

El mundo, por otra parte, es una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades[6]; se entiende, facilidades y dificultades relativamente al proyecto de que se trate[7].

A diferencia de todo lo demás, pues, "el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por

[1]Cfr., de Ortega, *El hombre y la gente*. O.C. VII. Editorial Revista de Occidente, Madrid. Ciertamente, se trata sólo del 'primer' paso —bien que decisivo— del proceso cognoscente.

[2]Véase, de Ortega, *Vives-Goethe*. O.C. IX, 511 ss.

[3]Cfr., de Ortega, *Meditación de la técnica*, O.C. V. 343.

[4]Ibíd., 338.

[5]Ibíd.

[6]Ibíd., 337.

[7]Ibíd., 339, 340.

lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer; pero además, no es sino ese quehacer que da a cada cual"[8]. En suma, la vida se da como fabricándose a sí misma.

¿Cómo se inserta en la vida, así caracterizada, la técnica? Responde Ortega: "Todas las actividades humanas que especialmente han recibido o merecen el nombre de técnicas, no son más que especificaciones, concreciones de ese carácter general de autofabricación propio de nuestro vivir"[9].

Las actividades técnicas tienen la función de conceder al hombre cierta holgura que va a constituir el alvéolo donde pueda alojar su excéntrico ser[10].

Dicho más explícitamente: actos técnicos son aquellos en que nos esforzamos por inventar y luego ejecutar un plan de actividad que nos permita:

"1° Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales.

2° Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.

3° Crearnos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así, el navegar, el volar, el hablar con el antípoda mediante el telégrafo o la radiotelefonía"[11].

Dejando de lado el tercer punto, notemos lo que indican los dos primeros: "la técnica es, por lo pronto, el

[8]Ibíd., 341.
[9]Ibíd., 343.
[10]Ibíd., 342.
[11]Ibíd., 333.

esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es, lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primaria nos impone"[12].

Esa determinación de la técnica nos plantea este problema: "¿A dónde va a parar ese esfuerzo ahorrado y que queda vacante?"[13]. Ortega contesta: ese esfuerzo es empleado en la realización de quehaceres que no le son impuestos al hombre por la naturaleza, que él se inventa a sí mismo. Estos quehaceres inventados —inventados como se hace con una novela, o una obra de teatro— constituyen aquello que el hombre llama vida *humana* (subrayando lo de *humana*), bienestar[14].

En otras palabras, la misión inicial de la técnica es "dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo[15].

Ello nos señala que la técnica está supeditada a ese ser sí mismo del hombre, a su programa vital *propiamente humano* (lo que *no* significa, como espero se entrevea más adelante, puramente intrahumano), a su proyecto de existencia *inventado*[16], a lo que él considera su bienestar. La técnica "va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que a la

[12]Ibíd.
[13]Ibíd., 334
[14]Ibíd., 335
[15]Ibid., 342.
[16]*Inventado* en el sentido que señalábamos anteriormente.

técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico"[17].

Somos remitidos, de esta manera, a otra interrogante y a su correspondiente 'respuesta': "¿Qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? ¿El poeta, el filósofo, el fundador de religión, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es en vano protestar"[18]. De ahí, concluye Ortega, "la enorme improbabilidad de que se constituya una 'tecnocracia'. Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediablemente de segundo plano"[19].

Pero lo que interesa hacer resaltar es esto: al meditar sobre la técnica hemos sido conducidos dialécticamente por la "cosa" misma hacia el proyecto vital —entendido como proyecto social o colectivo y como programa individual de vida— y hacia los especialistas en él, aquellos hombres que Heidegger llamaría creadores del mundo[20]: el poeta, el pensador, el fundador de religión, el hombre de Estado.

¿Es ese programa de existencia y la tarea que en relación a él les cabe a los creadores de mundo algo puramente intrahumano? En la perspectiva de Ortega,

[17]O.C. v. 343.

[18]Ibíd., 344, 345.

[19]Ibíd., 345.

[20]Cfr., de Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Ed. Nova. Bs. Aires. 1959. Trad. de E. Estiú. 101.

no parece que ello sea así. Al final de su discurso conmemorativo del cuarto centenario de la Universidad de Granada —leído en 1932— dice Ortega, refiriéndose al hombre por venir: "Yo sospecho que [...] el hombre descubrirá, otra vez —¡por fin!—, que no está sólo, que hay en torno de él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente está"[21].

La reflexión sobre la técnica es llevada —al pensar dialécticamente— a un ámbito pre-técnico, desde el que ella quedaría radicalmente explicada y que no es puramente intrahumano.

Quiero insinuar, así, que la postura de Ortega ante la técnica no se limita a fundarse en el esquema mental "medio-fin", ni es una mera determinación instrumental y antropológica de ella.

Ciertamente, en el camino que lleva al ámbito que trasciende lo intrahumano —ámbito desde el cual se explica *en última instancia* la técnica (y no sólo ella)—, destaca Ortega, frente a Heidegger, el lado puramente humano de la técnica. Pero no queda preso, a mi entender, en un estrecho "humanismo" que pondría al hombre y sólo a él como centro del Universo e instancia decisiva de todo lo que hay. La vida humana —el asunto del pensar de Ortega, aquello en relación a lo cual hay que entender la técnica y toda otra realidad— no es sólo el hombre; es más que el hombre, lo trasciende, e "incluye dentro de sí", como realidades que tienen que *aparecer* en ella —puesto

[21]O.C. v. 474. Véase, también, por ejemplo, ciertos sugerentes pasajes de la Lección VI de *¿Qué es filosofía?* (O.C. VII. 347, 348).

que es la realidad radical[22]— aquellos poderes extraños y distintos de él, esos poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está. Dios y el destino —que no es algo puramente humano[23], así como tampoco lo es el ser, para Heidegger— forman parte de la más radical dimensión de la técnica[24].

JORGE ACEVEDO

[22]Véase, del autor, *Hombre y Mundo*; Santiago, 1983.

[23]En cuanto que no depende del arbitrio del hombre. Cfr., de Ortega, *Prólogo para alemanes*. O.C. VIII. 28.

[24]En lo que atañe a Dios, Ortega ha afirmado en sus *Meditaciones del Quijote* algo semejante a lo que decimos, sólo que en relación a otra realidad. Sin embargo, lo que allí expresa puede ser referido a toda realidad y, claro es, también a la técnica (Cfr., O.C. I. 336).

# LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

# LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA

---

En lo que sigue nosotros *preguntamos* por la técnica. El preguntar abre un camino. Por eso, es prudente prestar atención ante todo al camino y no permanecer apegados a frases y títulos aislados. El camino es un camino del pensar. Todos los caminos del pensar conducen, más o menos perceptiblemente y de una manera inhabitual, a través del lenguaje. Preguntamos por la *técnica* y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. Libre es la relación cuando abre nuestro ser-ahí [Dasein] a la esencia de la técnica. Si nosotros correspondemos a tal esencia, entonces podremos experimentar la técnica en su delimitación.

La técnica no es igual que la esencia de la técnica. Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a través de todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pudiera encontrar entre los restantes árboles.

Así también, la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico. Por eso, nunca experimentaremos nuestra relación con la esencia de la técnica, mientras nos representemos y dediquemos sólo a lo técnico, para apegarnos a ello o para rechazarlo. Por todas partes permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque apasionadamente la afirmemos o neguemos. Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica.

Como la esencia de algo vale, según vieja teoría, *lo que* algo es. Nosotros preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella sea. Todo el mundo ha oído las dos frases con las que se responde a nuestra pregunta. Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: técnica es un hacer del hombre. Ambas determinaciones de la técnica se copertenecen. Pues, poner fines, que utiliza y dispone medios para ellos, es un hacer del hombre. A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a lo que sirven. El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: un *instrumentum*.

La concepción corriente de la técnica, según la cual la técnica es un medio y un hacer del hombre, puede, por eso, llamarse la determinación instrumental y antropológica de la técnica

¿Quién negaría que tal concepción es correcta? Se ajusta evidentemente a lo que está ante la vista cuando se habla de la técnica. La determinación instrumental de la técnica es tan desazonadoramente correcta, que también es verdad para la técnica moderna, aunque se afirme además, con cierto derecho, que frente a la vieja técnica artesana, ella es algo completamente distinto y, por eso, nueva. La central eléctrica con sus turbinas y generadores es también un medio preparado para un fin puesto por el hombre. También el avión a reacción, también la máquina de alta frecuencia, son medios para fines. Naturalmente, una estación de radar es menos simple que una veleta. Naturalmente, necesita la preparación de una máquina de alta frecuencia, la compulsión de diferentes aspectos

del trabajo de la producción técnico-industrial. Naturalmente, un aserradero perdido en un valle de la Selva Negra es un medio primitivo en comparación con la central hidroeléctrica en el Rin.

Es correcto: también la técnica moderna es un medio para un fin. Por eso, la concepción instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos para llevar al hombre a la recta relación con la técnica. Todo estriba en manejar la técnica, en cuanto medio, de la manera adecuada. Se quiere, como se suele decir, "tener espiritualmente en el puño" a la técnica. Se la quiere dominar. El querer dominarla se hace tanto más urgente, cuanto más amenaza la técnica con escapar al control del hombre.

Pero, suponiendo que la técnica no sea ningún simple medio, ¿qué pasa entonces con el querer dominarla? Pero, nosotros dijimos que la determinación instrumental de la técnica es correcta. Ciertamente. Lo correcto siempre se establece en lo que está delante de nosotros, que, de alguna manera, es algo que nos concierne. La constatación no necesita, en absoluto, para ser correcta, desocultar en su esencia a lo que está delante. Sólo allí donde acontece tal desocultar, acontece lo verdadero. Por eso, lo meramente correcto no es aún lo verdadero. Ante todo, porque éste nos lleva a una libre referencia con lo que nos atañe desde su esencia. Según eso, la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia. Para lograrla, o, al menos, para que nos movamos en su cercanía, debemos buscar, a través de lo correcto, lo verdadero. Debemos preguntar: lo instrumental mismo ¿qué es? ¿A dónde pertenecen cosas tales como medio y fin? Un medio es aquello por medio de lo cual algo es hecho y, así, obtenido. Lo que tiene por

consecuencia un efecto, se llama causa. Sin embargo, no sólo es causa aquello que actúa por medio de. También el fin, con arreglo al cual se determina la clase de los medios, vale como causa. Donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad.

La filosofía enseña desde hace siglos que hay cuatro causas: 1. la *causa materialis*, el material, la materia, con la que se prepara, por ejemplo, una copa de plata; 2. la *causa formalis*, la forma, la figura, en la que se introduce la materia; 3. la *causa finalis*, el fin, por ejemplo, el sacrificio, por el cual la copa requerida es determinada según materia y forma, y 4. la *causa efficiens*, que produce el efecto, la copa real hecha, el platero. Lo que sea la técnica, concebida como medio, se hará patente si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad.

Pero, ¿cómo si lo que sea, por su parte, la causalidad está encubierta en lo oscuro? Es cierto que desde hace siglos se toma la teoría de las cuatro causas como una verdad caída del cielo, tan clara como el sol. Entretanto, ha llegado la hora de preguntar: ¿Por qué hay precisamente cuatro causas? ¿Qué quiere decir, propiamente, en referencia al mencionado cuatro, "causa"? ¿De dónde sacan el *carácter* de causa las cuatro causas y tan unitariamente, que se copertenecen?

Mientras no nos introduzcamos en este preguntar, permanecerá oscura y sin fundamento la causalidad y con ella lo instrumental y con éste la determinación corriente de la técnica.

Desde hace tiempo se suele concebir la causa como lo que efectúa. Actuar, efectuar, significa por eso: obtener resultados, obtener efectos. La *causa efficiens*, que es una

de las cuatro causas, determina de manera decisiva a toda la causalidad. Esto llega a tal punto que, en general, no se considera más como causalidad a la *causa finalis*, a la finalidad. *Causa, casus*, pertenecen al verbo *cadere*, caer, y significa aquello que hace que en los resultados, algo resulte de una manera o de otra. La teoría de las cuatro causas se remonta a Aristóteles. Sin embargo, en el ámbito del pensar griego, éste no tiene nada que ver con actuar, que es todo lo que la posteridad ha buscado en los griegos bajo la concepción y título de causalidad. Lo que los alemanes llaman *Ursache*, los romanos y nosotros *causa*, se dice en griego αἴτιον, lo que es responsable de algo. Las cuatro causas son modos de ser-responsable-de, que se copertenecen entre sí. Un ejemplo puede aclarar esto.

La plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. Es, en cuanto esta materia (ὕλη), co-responsable de la copa. Esta adeuda, esto es, tiene que agradecer a la plata aquello en lo que consiste. Pero, el útil para el sacrificio no está en deuda sólo con la plata. En cuanto copa aparece lo adeudado en la copa con el aspecto de copa y no con el brazalete o el de anillo. Así, el útil para el sacrificio está adeudado al mismo tiempo con el aspecto (εἶδος) de lo coposo. La plata, en la que el aspecto en cuanto copa es introducido, el aspecto en el que la plata aparece, son ambos, cada uno a su manera, co-responsables del útil para el sacrificio.

Sin embargo, en deuda en tercer lugar está, sobre todo, con esto: aquello que de antemano circunscribe a la copa al ámbito de la consagración y de la ofrenda. A través de ello es delimitada como útil para el sacrificio. Lo delimitante finaliza a la cosa. Con este fin no acaba la

cosa, sino que desde él comienza lo que será después de la producción. Lo finalizante, completante, en este sentido, se dice en griego τέλος, que suele traducirse demasiado frecuentemente por "meta" y "fin" y con ello se lo malinterpreta. El τέλος es responsable de lo que como materia y de lo que como aspecto es co-responsable de la copa sacrificial.

Finalmente, hay un cuarto responsable en el estar ahí delante, dispuesta y preparada la copa sacrificial: el orfebre; pero, de ninguna manera, porque él obrando efectúe la copa dispuesta para el sacrificio como efecto de un hacer, como *causa efficiens*.

La teoría de Aristóteles no conoció causa designada con esa palabra, ni usó un nombre griego que le correspondiera.

El orfebre, sobreponiéndose, reúne a los otros tres modos citados del ser-responsable-de. Sobreponer se dice en griego λέγειν, λόγος. Este reposa en el ἀποφάινεσθαι, en el traer a aparecer. El orfebre es co-responsable como aquél desde quien el pro-ducir y el descansar en sí de la copa, toma y obtiene su primer surgir. Los tres modos del ser-responsable-de, mencionados en primer lugar, tienen que agradecer a la sobreposición reunidora del orfebre, que aparezcan y entren en juego para la producción de la copa sacrificial y cómo entren y aparezcan.

En la copa sacrificial, preparada y lista, coimperan cuatro modos del ser-responsable-de. Son diferentes entre sí y, sin embargo, se copertenecen. ¿Qué los unifica de antemano? ¿En dónde se juega el juego conjunto de los cuatro modos del ser-responsable-de? ¿De dónde surge la

unidad de las cuatro causas? ¿Qué mienta, pensado a la manera griega, este ser-responsable-de?

Nosotros, gentes de hoy, estamos muy inclinados a comprender el ser-responsable-de, moralmente como una falta, o a entenderlo como un modo de actuar. En ambos casos, erramos el camino hacia el sentido de lo que más tarde se llamó causalidad. Mientras este camino no se abra, no veremos tampoco lo que propiamente es lo instrumental, que reposa en lo causal.

Para defendernos de las malas interpretaciones del ser-responsable-de, aclaremos sus cuatro modos desde lo que son responsables. Según el ejemplo, ellos responden-de el estar preparada y del estar puesta la copa de plata como útil para el sacrificio. Estar puesta y estar preparada (ὑποκεῖσθαι) caracterizan la pr*esencia* de algo pr*esente*. Los cuatro modos del ser-responsable-de traen algo a aparecer. Le permiten pro-venir a la pr*esencia*. Lo liberan en ella y así le permiten avanzar hacia, a saber, su completa llegada. El ser-responsable-de tiene el rasgo fundamental de este permitir avanzar hacia la llegada. En el sentido de tal permitir-avanzar, es el ser-responsable-de lo que da-lugar-a. Con la mirada puesta en lo que los griegos experimentaron en el ser-responsable-de, en la αἰτία, damos nosotros ahora a la palabra "dar-lugar-a" un sentido más amplio, de modo que la palabra designe la esencia de la causalidad pensada por los griegos. La significación usual y restringida de la palabra ocasionar significa, por el contrario, sólo algo así como empuje inicial y desatar, y mienta una clase de causa secundaria en el todo de la causalidad.

Pero, ¿en dónde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del dar-lugar-a [Ver-an-lassen]? Ellos dejan

venir lo todavía no presente a la presencia. Según eso, están imperados unitariamente por un traer, traer haciendo aparecer lo presente. Lo que este traer sea, nos lo dice Platón en una frase del "Symposium" (205 b): ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.

"Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia, es ποίησις, es pro-ducir".

Todo estriba en que nosotros pensemos el pro-ducir en su completo alcance y, al mismo tiempo, en el sentido de los Griegos. Pro-ducir, ποίησις, es no sólo la hechura artesana, no sólo el traer a forma y figura artístico-poético. La φύσις incluso es ποίησις en el más elevado sentido. Pues, lo presente φύσει tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) el brotar en el pro-ducir, por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo pro-ducido artesana y artísticamente, por ejemplo, la copa de plata, tiene el brotar en el pro-ducir no en sí mismo, sino en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano y en el artista.

Los modos del dar-lugar-a, las cuatro causas, se juegan, por consiguiente, dentro del pro-ducir. Por éste llega a aparecer, respectivamente, tanto lo que crece naturalmente, como también lo que tiene hechura artesana o artística.

Pero, ¿cómo acontece el pro-ducir, ya sea en la naturaleza, ya en la artesanía o en el arte? ¿Qué es el pro-ducir, en el que se juega el cuádruple modo del dar-lugar-a? El dar-lugar-a atañe a la presencia de lo que aparece en el pro-ducir, en cada caso. El pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar

se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar. Para designarlo los Griegos tenían la palabra ἀλήθεια. Los romanos la tradujeron por "veritas". Nosotros decimos "verdad", y la entendemos comúnmente como rectitud del concebir.

¿En dónde nos hemos extravíado? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora a la ἀλήθεια, al desocultar. ¿Qué tiene que ver la técnica con el desocultar? Respuesta: Todo. Pues, en el desocultar se funda todo pro-ducir. Pero éste reúne en sí los cuatro modos del dar-lugar-a —la causalidad— y los domina. A su ámbito pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Este vale como el rasgo fundamental de la técnica. Preguntamos paso a paso lo que sea propiamente la técnica, concebida como medio, y llegamos al desocultar. En él descansa la posibilidad de toda fabricación productora.

La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad.

Este aspecto nos sorprende. Debe sorprendernos el mayor tiempo posible y así presionarnos a que, finalmente, tomemos en serio y de una buena vez la más sencilla pregunta por lo que dice el nombre "técnica". La palabra proviene de la lengua griega. Τεχνικόν, mienta lo que pertenece a la τέχνη. Con respecto a la significación de esta palabra, debemos observar dos cosas: De una parte, τέχνη no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos, sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La τέχνη pertenece al pro-ducir, a la ποίησις; ella es algo poiético.

La otra cosa que, con respecto a la palabra τέχνη hay que meditar, es aún más importante. La palabra τέχνη está unida, desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la palabra ἐπιστήμη. Ambas palabras son nombres para el conocer, en el más amplio sentido. Mientan el reconocerse en algo, el comprenderse en algo. El conocer abre. En cuanto abriente, es un desocultar. Aristóteles distingue en una consideración especial (*Et. Nic.* VI, c. 3 y 4) la ἐπιστήμη y la τέχνη y, ciertamente, desde el punto de vista de lo que desocultan y cómo lo desocultan. La τέχνη es un modo del ἀληθεύειν. Ella mienta lo que por sí mismo no se pro-duce, ni está aún ahí delante de nosotros, por lo que puede tener-lugar ya de una manera, ya de otra. Quien construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial, desoculta lo que hay que pro-ducir según los respectos de los cuatro modos del dar-lugar-a. Este desocultar reúne de antemano el aspecto y la materia de barco y de casa sobre la cosa intuida, acabada y lista, y determina desde ahí el modo de la confección. Por consiguiente, lo decisivo de la τέχνη no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en el citado desocultar. Como desocultar, no como confeccionar, es la τέχνη un pro-ducir.

Así, con la alusión a lo que la palabra τέχνη dice y a como la determinaron los Griegos, llegamos a la misma conexión que se nos abrió cuando perseguíamos la pregunta por lo que sea, en verdad, lo instrumental en cuanto tal.

La técnica es un modo del desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, ἀλήθεια, verdad.

Frente a esta determinación del ámbito esencial de la técnica, se puede objetar que vale, ciertamente, para el pensar griego y que conviene, en el mejor de los casos, a la técnica manual, pero que no puede aplicarse a la moderna técnica de máquinas. Y precisamente, solamente ella es la que nos perturba y mueve a preguntar por "la" técnica. Se dice que la técnica moderna es incomparable con todas las anteriores, porque se apoya en la ciencia moderna, natural y exacta. Entretanto, se reconoce claramente que vale también lo inverso: la física moderna, en cuanto experimental, está referida a los aparatos técnicos y al progreso en la construcción de aparatos. La constatación de esta interrelación entre técnica y física, es justa. Pero es una simple constatación historiográfica de hechos, que no dice nada sobre aquello en que se funda esta interrelación. La pregunta decisiva sigue siendo: ¿Qué esencia es la técnica moderna para que pueda ocurrir que aplique la ciencia natural?

¿Qué es la técnica moderna? Es también un desocultar. Si nosotros clavamos la mirada sobre todo en este rasgo fundamental, se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna.

Ahora bien, el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de ποίησις. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale eso también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.

Por el contrario, una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales; minerales, por ejemplo, el uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos.

El poner, que provoca las energías naturales, es un exigir en un doble sentido. Exige en cuanto abre y expone [herausstellen]. Sin embargo, este exigir está subpuesto [abstellen] de antemano a lo otro que se exige, esto es, impulsar la utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo. El carbón extraído en una región carbonífera no se pone sólo para que, en general, esté ante la vista en alguna parte. Yace, esto es, es el sitio de la distribución del calor solar en él acumulado. Este es transformado en calor, que es distribuido por el vapor liberado, cuya presión empuja el engranaje, por el cual una fábrica permanece en explotación.

La central hidroeléctrica está puesta en el Rin. Y lo dispone hacia su presión hidráulica, dispuesta para las turbinas, que, girando, impulsan las máquinas, cuyo engranaje produce la corriente eléctrica, que es distribuida a

través de las centrales interurbanas y su red eléctrica, que conduce la corriente. En el ámbito de esta serie de consecuencias, mutuamente relacionadas, de la distribución de la energía eléctrica, la corriente del Rin aparece también como algo distribuido. La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como los viejos puentes de madera, que, desde hace siglos, unen una orilla con la otra. Más bien, está el río construido en la central. Es, lo que ahora es como corriente, esto es, proveedor de presión hidráulica, desde la esencia de la central eléctrica. Prestemos atención a lo desazonador que impera allí, aunque sea para medir desde lejos y por un instante, la contraposición que se expresa en estos dos títulos: "El Rin", construido en la central de energía eléctrica, y "El Rin", nombrado desde la obra de arte del himno sinónimo de Hölderlin. Pero, se responde, el Rin es de todas maneras un río de la comarca. Pudiera ser, pero ¿cómo? No de otra manera que como objeto de visita establecido por una agencia de viajes, que ha establecido allí una industria para turistas.

El desocultar que domina a la técnica moderna tiene el carácter del poner en el sentido de la pro-vocación. Esta acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza; lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido, se renueva cambiado. Descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar, son modos del desocultar. Sin embargo, esto no transcurre sencillamente. Tampoco se extravía en lo indeterminado. El desocultar desoculta a él mismo sus propios, múltiples y ensamblados carriles, a través de los cuales él dirige. La dirección misma es asegurada por todas partes. Dirección

y aseguramiento llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vocante.

¿Qué clase de desvelamiento es propio de lo que se realiza por medio del desocultar pro-vocante? Por doquiera se establece que hay que estar en todas partes, lugar por lugar, y estar, ciertamente, para que sea establecible por un establecer ulterior más amplio. Lo establecido de esta manera tiene su propio estado [Stand]. Nosotros lo llamamos lo con*stante* [Bestand = depósito]. La palabra mienta aquí algo más y más esencial que mero constar de. La palabra "constante" se mueve ahora en el rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que se refiere al desocultar pro-vocante. Lo que está en el sentido de lo constante, no se contrapone a nosotros más como ob-stante [Gegenstand = objeto].

Pero, un avión que está en la pista de despegue, es, aún, un objeto. Ciertamente. Podemos concebir la máquina de esa manera. Pero, entonces se oculta en lo que es y cómo lo es. Está desoculto en la pista de transporte como constante, sólo en cuanto que él está establecido a asegurar la posibilidad del transporte. Para eso, tiene que ser él mismo, en su total construcción, con todos sus componentes, apto para ser establecido, esto es, estar preparado para salir. (Este sería el lugar para dilucidar la determinación de la máquina por Hegel como instrumento independiente. Vista desde el instrumento artesanal, su caracterización es justa. Pero, pensada desde la esencia de la técnica, a la que pertenece, la máquina no es precisamente así. Vista desde lo constante, la máquina es, en absoluto, no-independiente; pues ella recibe su estado únicamente del establecer de lo establecible).

Que ahora, cuando intentamos mostrar la técnica moderna como un desocultar pro-vocante, nos acosen las palabras "poner" [stellen], "establecer" [bestellen], "constante" [Bestand], y que se amontonen de una manera seca, uniforme y, por eso, enojosa, tiene su fundamento en lo que llega a lenguaje.

¿Quién realiza el poner pro-vocante, por el cual es desocultado lo que se llama lo real, en cuanto con*stante*? Evidentemente, el hombre. ¿Hasta qué punto puede el hombre con tal desocultar? El hombre puede, ciertamente, concebir, formar e impulsar, esto o aquello, de una manera o de otra. Pero, del desvelamiento, en el que, en cada caso, lo real se muestra o se retrae, no dispone el hombre. Que desde Platón se muestre lo real a la luz de las ideas, no lo hizo Platón. El pensador sólo ha correspondido [entsprechen] a lo que le interpelaba [zusprechen].

Sólo en cuanto que el hombre, por su parte, está provocado ya a pro-vocar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar establecedor. Si el hombre está pro-vocado y establecido para eso, entonces ¿no pertenece el hombre, más originariamente aún que la naturaleza, a lo con*stante*? El hablar corrientemente de material humano y de material enfermo de una clínica, habla en su favor. El guardabosque que en el bosque mide la madera talada y que, al parecer, recorre como su abuelo y de igual manera, los caminos del bosque, está hoy establecido, sépalo o no, en la industria de la utilización de la madera. Está establecido en la productibilidad de celulosa que, a su vez, viene pro-vocada por la necesidad de papel, que se distribuye a los diarios y revistas ilustradas. Pero estos predisponen a la opinón pública a que

devoren lo impreso, para que pueda llegar a establecerse una opinión dominante, que hay que establecer. Sin embargo, precisamente porque el hombre está pro-vocado más originariamente que las energías naturales, al establecer, no llega a ser jamás un mero con*stante*. Impulsando el hombre la técnica, participa en el establecer en cuanto un modo del desocultar. Pero, el desvelamiento mismo, en medio del cual se despliega el establecer, no es nunca un hecho humano, así como tampoco lo es el ámbito que atraviesa el hombre cuando como sujeto se refiere a un objeto.

¿Dónde y cómo acontece el desocultar, si no es ningún simple hecho del hombre? No necesitamos buscar demasiado lejos. Sólo es necesario captar con imparcialidad aquello que siempre ha reclamado al hombre y tan decisivamente que él sólo puede ser hombre como lo reclamado en cada caso. Siempre que el hombre abre sus ojos y oídos, que franquea su corazón, que se da libremente en sus afanes y esfuerzos, en su formar y obrar, en sus ruegos y agradecimientos, se encuentra ya, por doquiera, llevado en lo desvelado. Cuyo desvelamiento ya se ha acontecido apropiadoramente, tan frecuentemente como invoca al hombre al modo del desocultar que le corresponde. Cuando el hombre, a su manera, dentro del desvelamiento, desoculta lo pr*esente*, entonces él no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento, aun cuando la contradiga. Así pues, cuando el hombre que investiga y considera, pone la naturaleza como recinto de su concebir, entonces está ya reclamado por un modo del desocultar, que le pro-voca a considerar la naturaleza como un objeto de investigación, hasta que el objeto desaparece también en lo sin-objeto de lo con*stante*.

De esta manera, la técnica moderna, como el desocultar estableciente, no es un simple hacer humano. Por eso debemos tomar, tal y como se muestra, el pro-vocar que dispone al hombre a tomar lo real como con*stante*. Este pro-vocar reúne al hombre en el establecer. Esto reuniente concentra al hombre a establecer lo real como con*stante*.

Lo que despliega originariamente los rasgos montañosos de las montañas [Berg] y así las atraviesa en su plegado estar unas con otras, es lo que reúne, que nosotros llamamos serranía [Gebirge].

Nosotros llamamos a aquello que reúne originariamente, sobre lo que se despliegan los modos según los cuales nos sentimos animados [zumute] de una manera o de otra, el ánimo [Gemüt].

Nosotros llamamos ahora aquella interpelación provocante, que reúne al hombre en ella a establecer el desocultar como con*stante*, lo dis-puesto [das Ge-stell].

Nos arriesgamos a emplear esta palabra en un sentido hasta ahora completamente insólito.

Según la significación habitual mienta la palabra "Gestell" un útil, por ejemplo, un estante para libros. *Gestell* significa también en alemán un esqueleto. Y tan horrible como esqueleto parece ser la palabra Gestell [dis-puesto], que ahora proponemos; para no hablar de la arbitrariedad con que se maltrata el desarrollo del lenguaje con palabras como esa. ¿Se puede impulsar aún más lo estrambótico? Ciertamente, no. Pero esto estrambótico es viejo uso del pensar. Y, por cierto, se traman a él los pensadores, precisamente allí donde hay que pensar lo más elevado. Nosotros, tardíamente nacidos, no estamos ya más en situación de columbrar lo que significa que

Platón se atreviese a usar para lo que esencia [west] en todo y a todo, la palabra εἶδος. Pues, εἶδος significa en el lenguaje cotidiano, el aspecto que una cosa sensible ofrece a nuestro sentido de la vista. Sin embargo, Platón propone esta palabra para designar, lo que era totalmente insólito, aquello que, precisamente, nunca jamás puede ser perceptible con el sentido de la vista. Pero, ni siquiera eso es suficiente para lo insólito. Pues ἰδέα nombra no sólo el aspecto no-sensible de lo visible sensitivamente. Aspecto, ἰδέα, significa y es también lo que en lo audible, tangible, sensible, en lo que de la manera que sea nos es accesible, constituye la esencia. Frente a lo que Platón ha exigido al lenguaje y al pensar, en éste y otros casos, es casi anodino el presente y atrevido uso de la palabra "dis-puesto", como nombre de la esencia de la técnica moderna. No obstante, el uso lingüístico pedido queda como presuntuoso y es mal entendido.

Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo con*stante*. Dispuesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, por el contrario, pertenece todo lo que nosotros conocemos como varillajes, rodamientos, andamios, y demás componentes de lo que se llama montaje. Sin embargo, éste cae, junto con los mencionados componentes, en el recinto del trabajo técnico, que siempre y sólo corresponde a la provocación de lo dispuesto, pero que nunca constituye o hace a este mismo.

La palabra "poner" [stellen] mienta en el título dispuesto [Ge-stell] no sólo el pro-vocar; debe guardar al mismo tiempo la resonancia de otro "poner", del que

deriva; a saber, de aquel re-poner [herstellen] y ex-poner [dar-stellen] que deja aparecer, en el sentido de la ποίησις, lo pr*esente* en el desvelamiento. Este re-poner pro-ducente, por ejemplo, el erigir [ausstellen] una estatua en el recinto del templo, y el ahora meditado establecer pro-vocante son, por cierto, fundamentalmente distintos y, sin embargo, están emparentados en la esencia. Ambos son modos del desocultar, de la ἀλήθεια. En lo dispuesto acontece apropiadoramente el desvelamiento, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como con*stante*. Por eso, no es sólo ni un hacer humano, ni mucho menos un simple medio dentro de tal hacer. La determinación únicamente instrumental y antropológica de la técnica es, en principio, casual y no se la puede completar por medio de una dilucidación religiosa o metafísica, sólo intercalada.

Realmente es verdad que el hombre de la era técnica está pro-vocado de un modo especial y sobresaliente al desocultar. Este concierne inmediatamente a la naturaleza como al principal almacén de existencias de energías. Conforme a esto, el comportamiento establecedor del hombre se muestra ante todo en la aparición de la moderna ciencia natural exacta. La manera de concebir de ésta pone a la naturaleza como una conexión calculable de fuerzas. La física moderna no es física experimental porque en sus pesquisas acerca de la naturaleza aplique aparatos, sino que, inversamente: porque la física, y por cierto, como pura teoría, pone a la naturaleza como lo que hay que concebir en cuanto conexión de fuerzas, previamente calculable, es por lo que se establece el experimento; esto es, para indagación de si la naturaleza, puesta de esa manera, se anunciará y cómo lo hará.

Pero, podría objetarse que la ciencia matemática ha surgido casi dos siglos antes que la técnica moderna. ¿Cómo podría entonces estar ya al servicio de la técnica moderna? Los hechos atestiguan lo contrario. ¿No progresó la técnica moderna cuando pudo apoyarse en la ciencia exacta de la naturaleza? Historiográficamente calculada, la objeción es correcta. Históricamente, pensada, no encuentra lo verdadero.

La teoría física moderna de la naturaleza es la que prepara el camino no sólo de la técnica, sino también de la esencia de la técnica moderna. Pues el reunir pro-vocante en el desocultar establecedor, impera ya en la física. Pero en ella aún no aparece propiamente. La física moderna es la precursora, desconocida aún en sus orígenes, de lo dispuesto. La esencia de la técnica moderna se oculta desde hace bastante tiempo también ahí, donde se han inventado máquinas motrices y se ha puesto en vía la electrotecnia y en marcha la técnica atómica.

Todo lo esencial, y no sólo de la técnica moderna, se mantiene velado por todas partes y desde hace mucho tiempo. Sin embargo, con respecto a su imperar permanece como lo que a todo precede: lo más antiguo. De ello supieron los pensadores griegos cuando dijeron: aquello que, con respecto al surgir imperante, es más antiguo, se hace evidente a nosotros los hombres tardíamente. Lo antiguo principial no se muestra al hombre sino últimamente. Por eso, en el ámbito del pensar hay que esforzarse para repensar lo pensado al comienzo aún más inicialmente, no con la absurda voluntad de renovar el pasado, sino con la sobria disposición de ánimo de admirarse ante lo venidero de lo antiguo.

Según la cronología historiográfica, el comienzo de

la ciencia natural moderna está en el siglo XVII. Por el contrario, la técnica de máquinas se desarrolla especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII. Pero lo más tardío según la constatación historiográfica, la técnica moderna, es, con respecto a la esencia dominante en ella, históricamente más antiguo.

Que la física moderna tenga que resignarse en medida creciente a que su ámbito de representación quede inintuido, no le viene dictado por ninguna comisión de investigadores. Viene pro-vocado por el imperar de lo dis-puesto, que exige el establecimiento de la naturaleza como con*stante*. Por eso, aunque la física se aleje del modo de concebir únicamente vertido hacia objetos (modo, hasta hace poco el único que contaba), no obstante, no puede renunciar jamás a esto: que la naturaleza se anuncia en cualquier modo, mediante el cálculo establecible, y que ella sigue siendo establecible como un sistema de informaciones. Este sistema se determina entonces desde una concepción de la causalidad, modificada a su vez. Esta no muestra ahora ni el carácter del pro-ducente dar-lugar-a, ni el modo de la *causa efficiens* o, pues, de la *causa formalis*. Parecería que la causalidad se reduce a un anunciar pro-vocado, que pone en seguridad a todos los con*stantes*, simultánea o sucesivamente. A esto correspondería el proceso del creciente renunciar, que relata de manera impresionante la conferencia de Heisenberg. (W. Heisenberg, "La imagen de la naturaleza en la física actual", en: *Las artes en la era técnica*. München, 1954, pp. 43 ss).

Porque la esencia de la técnica moderna reposa en lo dis-puesto, tiene que aplicar la ciencia natural exacta. De eso surge el engañoso parecer que la técnica moderna es

ciencia natural aplicada. Este parecer puede mantenerse mientras no haya indagado suficientemente ni el origen esencial de la ciencia moderna, ni la esencia de la técnica moderna.

Nosotros preguntamos por la técnica para traer a luz nuestra relación con su esencia. La esencia de la técnica moderna se muestra en lo que nosotros llamamos lo dis-puesto. Pero la alusión a eso no es, de ninguna manera, la respuesta a la pregunta por la técnica, si responder significa: corresponder, esto es, a la esencia de aquello por lo que se pregunta.

¿Dónde nos veremos llevados si nosotros ahora, en torno a un nuevo paso, perseguimos más ampliamente lo que sea lo dis-puesto mismo en cuanto tal? Ello no es nada técnico, nada de tipo de máquina. Es el modo según el cual lo real se desoculta como con*stante*. De nuevo preguntamos: ¿Acontece este desocultar en algún lugar más allá de todo lo humano? No. Pero tampoco acontece sólo *en* el hombre y decisivamente *por* él.

Lo dis-puesto es lo que reúne a aquel poner, que pone al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer como con*stante*. El hombre, en cuanto provocado de esa manera, está en el ámbito esencial de lo dis-puesto. El no puede, en absoluto, asumir posteriormente una relación con él. Por eso, la pregunta: cómo podremos alcanzar una relación con la esencia de la técnica, ocurre demasiado tarde. Pero la pregunta no ocurre demasiado tarde si nosotros nos experimentamos propiamente como aquellos cuyo hacer y omitir, ya abiertamente, ya encubiertamente, está pro-vocado por todas partes por lo dis-puesto. Pero especialmente jamás ocurre la pregunta demasiado tarde si nosotros nos introducimos,

y nos introducimos propiamente, en donde lo dis-puesto mismo se esencia.

La esencia de la técnica moderna lleva al hombre al camino de aquel desocultar, por el que lo real deviene por todas partes y de una manera más o menos perceptible, con*stante*. Poner en un camino quiere decir en alemán schicken (destinar). Nosotros llamamos al destino que reúne, que pone al hombre en un camino del desocultar, el *destino* [Geschick]. Desde aquí se determina la esencia de toda historia, que no es sólo ni el objeto de la historiografía, ni sólo la realización de la actividad humana. Esta llega a ser histórica ante todo como algo destinado (Cfr. *De la esencia de la verdad*, 1930; primera edición, 1943, p. 16 ss.). Y especialmente, el destino, en el representar objetivamente, hace accesible lo histórico para la historiografía; esto es, una ciencia, y desde ahí hace posible la usual equiparación de lo histórico con lo historiográfico.

Lo dis-puesto, en cuanto pro-vocación en el establecer, destina en un modo del desocultar. Lo dis-puesto es una destinación del destino, como toda manera de desocultar. Destino, en el sentido mencionado, es también el pro-ducir, la ποίησις.

El desvelamiento de lo que es, siempre va sobre un camino del desocultar. Siempre impera al hombre el destino del desocultamiento. Pero no es jamás la fatalidad de una coacción. Pues, precisamente el hombre llega a ser libre en tanto que pertenece al ámbito del destino y, así, llega a ser un oyente, no un esclavo.

La esencia de la libertad está *originariamente* ordenada no a la voluntad ni a la causalidad del querer humano.

La libertad gobierna lo libre en el sentido de lo iluminado, esto, es, de lo desocultado. El acontecimiento

del desocultar, esto es, de la verdad, es lo que está en el más próximo e íntimo parentesco con la libertad. Todo desocultar pertenece a un albergar y velar. Pero velado está y siempre velándose, lo que liberta, el misterio. Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en lo disoluto de la arbitrariedad, ni en la sujeción a simples leyes. La libertad es lo iluminante velante, en cuya luz se corre aquel velo que emboza lo esencial de toda verdad y deja aparecer al velo como lo que emboza. La libertad es el ámbito del destino; lo que lleva, en cada caso, a un desocultamiento a su camino.

La esencia de la técnica moderna reposa en lo dis-puesto. Este pertenece al destino del desocultamiento. Las frases anteriores dicen otra cosa que lo que se dice frecuentemente: que la técnica es el destino de nuestra época; donde destino mienta: lo fatal de un curso inalterable.

Sin embargo, si nosotros meditamos la esencia de la técnica, entonces experimentamos lo dis-puesto como un destino del desocultamiento. Así, nos mantenemos ya en lo libre del destino, que, de ninguna manera, nos confina en una sofocante coacción, para dedicarnos ciegamente a la técnica, o, lo que es lo mismo, para rebelarnos sin amparo contra ella y condenarla como obra del diablo. Por el contrario: cuando nosotros nos abrimos propiamente a la *esencia* de la técnica, nos encontramos tomados inesperadamente por un reclamo liberador.

La esencia de la técnica reposa en lo dis-puesto. Su imperar pertenece al destino. Porque éste lleva, en cada caso, al hombre a un camino del desocultar, el hombre en camino está continuamente al borde de la posibilidad de

perseguir y activar sólo lo desocultado en el establecer y tomarlo como medida de todo. Con ello se cierra la otra posibilidad: que el hombre se entregue más bien, más y siempre más principialmente, a la esencia de lo desvelado y de su desvelamiento, para experimentar como su esencia la fructuosa pertenencia al desocultar.

Emplazado entre estas posibilidades, el hombre, desde el destino, está en peligro. El destino del desocultamiento es en cuanto tal y en todos sus modos, y por eso necesariamente, *peligro*.

En cualquiera de los modos en que pueda imperar el destino del desocultamiento, el desvelamiento, en el que todo lo que es se muestra en cada caso, oculta el peligro de que el hombre se equivoque en lo desvelado y lo malinterprete. Así, cuando todo lo presente se concibe a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder todo lo sagrado y alto, puede perder su lejanía plena de misterio. Dios puede, a la luz de la causalidad, decaer en una causa, la *causa efficiens*. Entonces, incluso dentro de la teología, El llega a ser el Dios de los filósofos; esto es, de aquellos que determinan lo desvelado y velado según la causalidad del hacer, sin meditar jamás en ello la proveniencia de la esencia de esta causalidad.

De igual manera, el desvelamiento según el cual la naturaleza se concibe como una conexión de efectos de fuerzas calculables, puede permitir, ciertamente, constataciones exactas; pero, precisamente, a través de estos resultados persiste el peligro de que en todo lo exacto se retraiga lo verdadero.

El destino del desocultamiento no es en sí un peligro cualquiera, sino *el* peligro.

Pero cuando impera el destino en el modo de lo dis-puesto, entonces hay el peligro supremo. Esto se nos atestigua por dos respectos. Tan pronto como lo desvelado no concierne al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como constancia, y el hombre en medio de lo sin-objeto no es más que el constanciador de lo con*stante*, va el hombre sobre el borde más escarpado del precipicio; esto es, va hacia un punto en que él mismo no podrá ser tomado sino como con*stante*. En medio de todo esto, el hombre precisamente así amenazado, se pavonea como señor de la Tierra. Así se extiende la mera apariencia de que todo lo que encontramos sólo es consistente por ser un producto del hombre. Esta falsa apariencia alimenta una última apariencia engañosa. Según ella, parece que el hombre encuentra por todas partes sólo a sí mismo. Heisenberg ha insistido con toda razón, que así se le tiene que presentar lo real al hombre actual (loc. cit. pp. 60 ss). *Entretanto, el hombre ya no encuentra más, ni en parte alguna, precisamente a sí mismo, es decir, a su esencia*. El hombre está tan decisivamente metido en las consecuencias de la pro-vocación de lo dis-puesto, que no lo percibe como una interpelación y se pasa por alto a sí mismo como lo interpelado y con eso desoye también todos los modos que le indicarían hasta qué punto él ec-siste desde su esencia en el ámbito de una llamada [Zuspruch] y que *jamás* por eso *puede* encontrar sólo a sí mismo.

Pero lo dis-puesto no sólo amenaza al hombre en su referencia consigo mismo y con todo lo que es. En cuanto destino remite al desocultar del tipo del establecer. Donde éste domina expulsa todas las otras posibilidades de desocultamiento. Lo dis-puesto vela especialmente aquel desocultar que hace que se pro-duzca el aparecimiento de

lo *presente* en el sentido de la ποίησις. En comparación con éste, el poner provocante constriñe a todo lo que es a la relación exactamente contraria. Cuando impera lo dispuesto, gobierno y aseguramiento de lo *constante* acuñan a todo desocultar. Incluso no le dejan aparecer más en su rasgo fundamental; esto es, en cuanto tal determinado desocultar.

Así pues, lo dis-puesto pro-vocante no sólo vela un modo anterior del desocultar, el pro-ductor, sino que vela el desocultar en cuanto tal y con él, aquello en lo que el desvelamiento, esto, es, la verdad, acontece apropiadoramente.

Lo dis-puesto disloca [verstellen] el aparecer y dominar de la verdad.

El destino que destina en el establecer es, según esto, el más extremado peligro. Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro. La significación modificada de la palabra "dispuesto", se nos hace ahora quizás más familiar, si pensamos "dispuesto" [Gestell] en el sentido de destino [Geschick] y peligro [Gefahr].

La amenaza no le viene al hombre principalmente de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre. El dominio de lo dis-puesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento [Zuspruch = llamada] de una verdad más inicial.

Así pues, donde domina lo dis-puesto, hay, en el sentido más elevado, *peligro.*

"Pero, donde hay peligro
crece también lo salvador".

Meditemos cuidadosamente la palabra de Hölderlin. ¿Qué quiere decir "salvar"? Comúnmente opinamos que sólo significa: atrapar precisamente a lo amenazado de destrucción para asegurarlo en su persistencia anterior. Pero "salvar" quiere decir algo más. "Salvar" es: reconducir hacia la esencia, para, de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar. Si la esencia de la técnica, lo dis-puesto, es el peligro más extremado, y si al mismo tiempo, la palabra de Hölderlin dice la verdad, entonces no puede agotarse el señorío de lo dis-puesto sólo en dislocar todo iluminar de todo desocultamiento, todo brillar de la verdad. Más bien, precisamente la esencia de la técnica tiene que albergar en sí el crecimiento de lo salvador. Pero, ¿no bastaría entonces una mirada suficiente en lo que lo dis-puesto es como un destino del desocultar, para hacer lucir a lo salvador en su surgir?

¿Hasta qué punto crece allí donde hay peligro también lo salvador? Donde algo crece, se enraíza y, desde allí, se desarrolla. Ambos acontecen callada y tranquilamente y a su tiempo. Pero, por las palabras del poeta no podemos precisamente esperar que allí donde hay peligro, podamos captar lo salvador inmediatamente y sin preparación. Por eso, ahora tenemos que meditar en primer lugar hasta qué punto en lo que es el supremo peligro, en el imperar de lo dis-puesto, está enraizado lo salvador, incluso hasta lo más profundo, y desde allí se

desarrolla. Para meditar sobre tal cosa es necesario, a través de un último paso de nuestro camino, que miremos al peligro aún con más claros ojos. Consecuentemente, tenemos que preguntar, una vez más, por la técnica. Pues, según lo dicho, en su esencia está enraizado y crece lo salvador.

Sin embargo, ¿cómo podremos ver lo salvador en la esencia de la técnica, mientras no meditemos en qué sentido de "esencia", lo dis-puesto es propiamente la esencia de la técnica?

Hasta ahora hemos entendido la palabra "esencia" en su significación corriente. En el lenguaje escolar de la filosofía, "esencia" quiere decir *lo que* algo es, en latín: *quid*. La *quidditas*, la quididad, da respuesta a la pregunta por la esencia. Lo que conviene, por ejemplo, a toda clase de árboles, roble, haya, abedul, abeto, es lo arbóreo mismo. Bajo éste en cuanto género universal, lo "universale", caen los árboles reales y posibles. ¿Es entonces la esencia de la técnica, lo dis-puesto, el género común de todo lo técnico? Si así fuera, entonces, por ejemplo, una turbina a presión, una emisora, un ciclotrón, serían algo dis-puesto. Pero la palabra dis-puesto no mienta ahora ningún artefacto, ningún tipo de aparatos. Ni mucho menos el concepto general de tales con*stantes*. Las máquinas y aparatos son tan poco cosas y tipos de lo dis-puesto, como el hombre en tablero de control, o el ingeniero en la oficina de la construcción. Todo esto pertenece, ciertamente, en cuanto componentes, en cuanto con*stantes*, en cuanto establecedores, en cada caso a su manera, a lo dis-puesto; pero éste no es jamás la esencia de la técnica en el sentido de un género. Lo dis-puesto es un modo destinal del desocultar, a saber, el pro-vocador. Un tal

modo destinal es también el pro-ducente desocultar, la ποίησις. Pero estos modos no son especies que puedan ser ordenadas unas junta a otras bajo el concepto de desocultar. El desocultamiento es aquel destino que se reparte en cada caso, repentina e inexplicablemente para todo pensar, en el desocultar pro-ducente y en el provocante, y que se entrega al hombre. El desocultar provocante tiene en el pro-ducente su proveniencia destinal. Pero, al mismo tiempo, lo dis-puesto disloca destinalmente a la ποίησις.

Así, pues, lo dis-puesto como un destino del desocultamiento es, ciertamente, la esencia de la técnica; pero, nunca esencia en el sentido de género y de *essentia*. Si observamos atentamente esto, encontraremos algo sorprendente: la técnica es lo que exige de nosotros que pensemos en otro sentido lo que se comprende comúnmente por "esencia". Pero. ¿en cuál?

Ya cuando decimos "Hauswesen" [asuntos de la casa], "Staatswesen" [asuntos del estado], no mentamos lo general de un género, sino el modo como casa y estado imperan, se administran, despliegan y decaen. Es el modo como ellos son esencialmente. J.P. Hebel usó en un poema, que Goethe amó especialmente, "Espectro en la calle Kanderer", la vieja palabra "Die Weserei". La palabra significa municipalidad, en cuanto se reúne allí la vida en común y mantiene "en juego", esto es, esencia, a la existencia aldeana. Del verbo esenciar [wesen] deriva en primer lugar el sustantivo. "Esenciar" [wesen], entendido verbalmente es lo mismo que durar [währen]; no sólo desde el punto de vista de la significación, sino también en la formación fonética de la palabra. Ya Sócrates y

Platón pensaron la esencia de algo como lo esente en el sentido de durante. Sin embargo, ellos pensaron lo durante como lo perdurante (ἀεὶ ὄν). Pero lo que perdura lo encontraron en lo que se mantiene permanente en todo lo que sucede. Esto permanente, a su vez, lo descubrieron en el aspecto (εἶδος, ἰδέα), por ejemplo, en la idea "casa".

En ella se muestra todo lo que es de ese tipo. Por el contrario, las casas singulares, reales y posibles, son cambiantes y transitorias derivaciones de la "idea" y pertenecen, por tanto, a lo no duradero.

Pero en ninguna parte está fundamentado que lo que perdura única y solamente pueda reposar en lo que Platón piensa como ἰδέα, Aristóteles como τὸ τί ἦν εἶναι (lo que algo, en cada caso, ya era) y en lo que la metafísica piensa, en distintas interpretaciones, como *essentia*.

Todo lo esente dura, Pero, ¿lo duradero es lo que siempre perdura? ¿Perdura la esencia de la técnica en el sentido de lo perdurante de una idea, que flota sobre todo lo técnico, de tal manera que de ahí surja la apariencia de que el nombre "la técnica" miente un mítico *abstractum*? Cómo se esencie la técnica sólo se podrá ver a partir de aquello siempre perdurante, en lo que acontece lo dispuesto como un destino del des-ocultar. Goethe empleó en cierta ocasión (*Afinidades electivas*, II parte, Cap. X, en la novela corta "Los extraños hijos del vecino"), en lugar de fortwähren [siempre-perdurante], la misteriosa palabra "fortgewähren" [confiar siempre]. Su oído percibe ahí "währen" y "gewähren", perdurar y confiar, en una inefable armonía. Ahora bien, si meditamos más pensativamente que hasta ahora lo que propiamente, y quizás únicamente, dura, entonces tenemos que decir: *sólo lo*

*confiado perdura. Lo perdurante desde el alba inicial es lo confiante.*

En cuanto lo esente de la técnica, es lo dis-puesto lo que dura. ¿Domina entonces éste en el sentido de lo confiante? Incluso la pregunta parece ser, evidentemente, un desacierto. Pues, lo dis-puesto es, según todo lo dicho, un destino que reúne en el desocultamiento provocante. Pro-vocar es todo menos un confiar. Parecerá así mientras nosotros no prestemos atención a que también el pro-vocar en el establecer lo real como con*stante*, sigue siendo todavía un destino, que lleva al hombre a un camino del desocultar. La esencia de la técnica en cuanto este destino, introduce al hombre en lo que él mismo y por sí mismo ni puede inventar, ni mucho menos, hacer; pues, algo así como un hombre que sea hombre única y solamente por sí mismo, no lo hay.

Pero, si este destino, lo dis-puesto, es el más extremado peligro, no sólo para la esencia del hombre, sino también para todo desocultar en cuanto tal, ¿puede aún llamarse a este destinar un confiar? Cierta y completamente, siempre que en este destino deba crecer lo salvador. Todo destino de un desocultar acontece apropiadoramente desde el confiar y en cuanto tal. Pues, éste lleva al hombre ante todo a que participe en el desocultar, participación que necesita el advenimiento del desocultamiento. En cuanto necesitado de esa manera es el hombre apropiado al advenimiento de la verdad. Lo confiador que destina de una manera o de otra en el desocultamiento, es, en cuanto tal, lo salvador. Pues, éste permite al hombre intuir la más elevada dignidad de su esencia e ingresar a ella. Dignidad que consiste en custodiar el desvelamiento y con él el previo velamiento de todo ser

sobre esta Tierra. Precisamente en lo dis-puesto, que amenaza arrastrar al hombre al establecer, como modo pretendidamente único de desocultamiento y así empuja al hombre al peligro del abandono de su libre ser, precisamente en este peligro, el más extremado, aparece la pertenencia más íntima e indestructible del hombre a lo confiador, en el supuesto de que nosotros, por nuestra parte, comencemos a prestar atención a la esencia de la técnica.

Así pues, lo esente de la técnica alberga en sí lo que nosotros menos presumiríamos, el posible surgimiento de lo salvador.

Todo estriba en que meditemos el surgimiento y lo custodiemos conmemoradoramente. ¿Cómo acontece esto? Ante todo si consideramos lo que esencia en la técnica, en lugar de permanecer embelesados sólo en lo técnico. Mientras concibamos la técnica como instrumento, vamos a permanecer apegados a querer dominarla y omitiremos la esencia de la técnica.

Si entretanto preguntamos cómo esencia lo instrumental, en cuanto un modo de lo causal, entonces experimentamos eso esente como un destino del desocultar.

Si meditamos en último lugar que lo esencial de la esencia acontece en lo confiador, que apropia al hombre a que participe en el desocultar, entonces se nos muestra:

La esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado. Tal ambigüedad se indica en lo misterioso de todo desocultamiento, esto es, de la verdad.

De un lado, lo dis-puesto provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del desocultamiento y, de esa manera, pone en peligro,

desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad.

De otro lado, lo dis-puesto acontece, por su parte, en lo acordador y confiador que permite al hombre persistir en ser —inexperimentado hasta ahora, pero más experimentable quizás en lo venidero— lo necesitado para la custodia [Wahrnis] de la esencia de la verdad [Wahrheit]. Así aparece el surgimiento de lo salvador.

Lo irresistible del establecer y lo retenido de lo salvador pasan el uno delante del otro, como en el curso de los astros, la trayectoria de dos estrellas. Pero este su respectivo evitarse es lo velado de su cercanía.

Si nosotros miramos la ambigua esencia de la técnica, entonces veremos la constelación, la marcha estelar de lo misterioso.

La pregunta por la técnica es la pregunta por la constelación, en la que acontece desocultamiento y ocultamiento, en la que acontece apropiadoramente lo esente de la verdad.

Sin embargo, ¿qué nos ayuda la mirada a la constelación de la verdad? Miramos el peligro y vimos el crecimiento de lo salvador.

Con eso no estamos ya salvados. Pero estamos reclamados a esperar en la creciente luz de lo salvador. ¿Cómo puede acontecer esto? Aquí y ahora y en lo humilde, de tal manera que cuidemos lo salvador en su crecimiento. Esto implica que mantengamos siempre ante la vista el peligro más extremado.

Lo esente de la técnica amenaza al desocultar, amenaza con la posibilidad de que todo desocultar vaya a parar al establecer y que todo se conciba únicamente en el desvelamiento de lo con*stante*. El hacer humano jamás

puede enfrentar este peligro inmediatamente. El esfuerzo humano no puede por sí solo conjurar el peligro. Sin embargo, la reflexión humana puede meditar que todo lo salvador tiene que ser una esencia más elevada, aunque emparentada al mismo tiempo con lo amenazado por el peligro.

¿Sería posible entonces que se nos otorgase un desocultar más primigenio, que aportara los primeros brillos de lo salvador en medio del peligro, que en la era atómica más bien se oculta que se muestra?

En otros tiempos no sólo la técnica llevó el nombre τέχνη. En otro tiempo se llamó τέχνη también a todo desocultar que pro-duce la verdad en el brillo de lo que aparece.

En otro tiempo se llamó τέχνη también al pro-ducir de lo verdadero en lo bello. Τέχνη se llamó también a la ποίησις de las bellas artes.

Al comienzo del destino occidental se alzaron las artes en Grecia a la más elevada altura del desocultar a ellas confiado. Hicieron resplandecer la presencia de los dioses y el diálogo de los destinados divina y humanamente. Y el arte se llamó sólo τέχνη. Ella fue un único desocultar de muchas maneras. Fue devota, πρόμος, esto es, obediente al imperar y custodiar de la verdad.

Las artes no surgieron de lo artístico. Las obras de arte no fueron gozadas estéticamente. Las artes no fueron sector de la producción cultural.

¿Qué fue el arte? ¿Quizás sólo por breve pero elevado tiempo? ¿Por qué llevaron el sencillo nombre τέχνη? Porque fue un desocultar que aportaba y pro-ducía y por eso pertenecía a la ποίησις. Este nombre recibió en último

lugar y como nombre propio, aquel desocultar que impera a todo arte de lo bello, la poesía, lo poético.

El mismo poeta de quien oímos las palabras:

"Pero, donde hay peligro
crece también lo salvador"

nos dice:

"... poéticamente habita el hombre sobre esta Tierra".

Lo poético trae a lo verdadero al brillo de lo que Platón llama en el "Fedro" τὸ ἐκφανέστατον, lo que más puramente resplandece. Lo poético trasesencia [durchwesen = traspasa] a todo arte, a todo desocultamiento de lo esente en lo bello.

¿Deben ser convocadas las bellas artes al desocultar poético? ¿Debe el desocultamiento interpelarlas más primigeniamente, para que así protejan por su parte el crecimiento de lo salvador, para que despierten y funden de nuevo la mirada y la familiaridad con lo confiante acordador?

Que al arte le esté confiada ésta, la más alta posibilidad de su esencia en medio del peligro más extremado, nadie puede saberlo. Sin embargo, nosotros podemos admirarnos. ¿De qué? De la otra posibilidad, de que por todas partes se establezca el frenesí de la técnica, hasta que un día, por entre todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el advenimiento de la verdad.

Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, la reflexión sobre la técnica y la contraposición decisiva con ella, tiene que tener lugar en un ámbito que, de un lado,

está emparentado con la esencia de la técnica y que, de otro, es, sin embargo, fundamentalmente distinto.

Tal ámbito es el arte. Por cierto, siempre y cuando que la reflexión artística, por su parte, no se cierre a la constelación de la verdad, tras la cual *vamos* [*fragen*].

Así pues, preguntando testificamos la precaria situación de que no experimentamos todavía, frente a tanta técnica, la esencia de la técnica; que nosotros, frente a tanta técnica, no preservamos más la esencia del arte. Sin embargo, cuanto más interrogadoramente meditemos sobre la esencia de la técnica, tanto más plena de misterio se nos vuelve la esencia del arte.

Cuanto más nos acerquemos al peligro, tanto más claramente comienza a destellar el camino hacia lo salvador, tanto más preguntadores llegamos a ser. Pues el preguntar es la devoción del pensar.

# CIENCIA Y MEDITACIÓN

# CIENCIA Y MEDITACIÓN

Según una concepción corriente, se designa con el nombre de "Cultura" al ámbito en el que tiene lugar la actividad espiritual y creadora del hombre. En la Cultura también se computa a la ciencia, su ejercicio y organización. Así, la ciencia está colocada entre los valores que el hombre aprecia, valores hacia los cuales orienta su interés por motivos diversos.

Sin embargo, mientras tomemos la ciencia sólo en este sentido cultural, no columbraremos el alcance de su esencia. Lo mismo vale para el arte. Hasta hoy día se siguen empleando con gusto juntos los nombres: Arte y Ciencia. El arte también se deja concebir como un sector de los asuntos culturales. Pero, entonces no se experimenta nada de su esencia. Visto desde ésta, el arte es una consagración y un refugio, donde lo real obsequia al hombre, siempre de nuevo, su brillo hasta ahora oculto, a fin de que en un tal claror él vea más puramente y oiga más claramente lo que alienta en su esencia.

La ciencia, lo mismo que el arte, no es sólo una actividad cultural del hombre. La ciencia es un modo, y por cierto decisivo, en el que se nos expone todo lo que es.

Por eso, tenemos que decir: la realidad, en medio de la cual el hombre de hoy se mueve y trata de mantenerse, está codeterminada, según sus rasgos fundamentales y en medida creciente, por lo que se denomina ciencia europeo-occidental.

Si meditamos este proceso, entonces se muestra que la ciencia, en el orbe de Occidente y en las eras de su

historia, ha desplegado un poder que no se encuentra en ninguna otra parte de la Tierra y que, finalmente, está cerca de poner ese poder por sobre el globo terráqueo.

Ahora bien. ¿la ciencia es sólo un producto humano que ha alcanzado un elevado predominio, de manera que se podría opinar que también algún día y por voluntad humana, por el acuerdo de una comisión, se la podría de nuevo abandonar? ¿O impera aquí un destino más grande? ¿Domina en la ciencia algo distinto a un mero deseo de saber de parte del hombre? Así es de hecho. Algo distinto impera. Pero esto distinto se nos ocultará mientras sigamos apegados a las concepciones habituales sobre la ciencia.

Esto distinto es un estado de cosas que impera a través de todas las ciencias, aunque a ellas les queda oculto. Para que este estado de cosas venga a nuestra mirada tiene que haber suficiente claridad sobre lo que la ciencia es. ¿Cómo podríamos experimentarlo? Lo más seguro, al parecer, sería que nosotros describiéramos el ejercicio actual de la ciencia. Tal exposición mostraría cómo las ciencias, desde hace mucho tiempo, se engranan cada vez más resuelta e inadvertidamente en todas las formas de organización de la vida moderna: en la industria, en la economía, en la enseñanza, en la política, en la estrategia, en la publicidad de todo tipo. Es importante conocer este engranaje. Sin embargo, para que pudiéramos exponerlo, tendríamos que haber experimentado previamente en qué reposa la esencia de la ciencia. Esto se puede decir en una frase concisa, que dice: *La ciencia es la teoría de lo real.*

La frase no pretende proporcionar una definición acabada ni una fórmula de fácil manejo. La frase contiene

acalladas preguntas, que emergen cuando la frase es aclarada. Antes tenemos que observar que el nombre "ciencia", en la frase "la ciencia es la teoría de lo real", se refiere siempre y sólo a la ciencia moderna y contemporánea. La frase "la ciencia es la teoría de lo real" no vale ni para la ciencia de la Edad Media ni para la ciencia de la Antigüedad. La *doctrina* medieval es esencialmente diferente de una teoría de lo real, como también lo es aquélla, a su vez, frente a la antigua ἐπιστήμη. A pesar de todo, la esencia de la ciencia moderna, que entretanto como europea ha llegado a ser planetaria, se funda en el pensar de los griegos, que desde Platón se llama Filosofía.

Con esa indicación no pretendemos debilitar de ningún modo el carácter revolucionario de la manera moderna del saber; todo lo contrario: lo característico del saber moderno consiste en la decidida elaboración de un rasgo que aún permanecía oculto en la esencia del saber griegamente experimentado y en utilizar precisamente el saber griego para, frente a él, llegar a ser otro saber.

Quien hoy se aventure, preguntando, considerando, y así, ya cooperando, en corresponder a la profundidad de la conmoción mundial que experimentamos a toda hora, no tiene que observar sólo que nuestro mundo actual está gobernado por la voluntad de saber de la ciencia, sino que también y ante todo tiene que reflexionar en que toda meditación sobre lo que ahora es, sólo puede brotar y prosperar si pone sus raíces en el suelo de nuestra existencia histórica a través de un diálogo con los pensadores griegos y su lengua. Tal diálogo espera aún su iniciación. Apenas está preparado y sigue siendo para nosotros la condición previa para el inevitable diálogo con el mundo extremo-oriental.

Sin embargo, el diálogo con los pensadores griegos, y esto quiere decir al mismo tiempo con los poetas, no alude a ningún renacimiento de los antiguos. Tampoco se refiere a una curiosidad historiográfica por algo que, aunque pasado hace mucho tiempo, no obstante podría servir para aclararnos historiográficamente en su nacimiento algunos rasgos del mundo moderno.

Lo pensado y poetizado en la alborada de la antigüedad griega está todavía presente; tan presente que su esencia, aún cerrada para ella misma, nos enfrenta por todas partes y cae sobre nosotros, sobre todo allí donde menos podríamos presumirlo, a saber, en el dominio de la técnica moderna, enteramente ajena a la antigua, pero en la cual, no obstante, tiene su proveniencia esencial.

Para experimentar este presente de la historia, tenemos que desligarnos de la concepción historiográfica de la historia, todavía dominante. El concebir historiográfico toma a la historia como un objeto, donde transcurre un acontecer que, al mismo tiempo, perece en su transitoriedad.

En la frase "la ciencia es la teoría de lo real", sigue estando presente lo pensado mañaneramente y lo destinado mañaneramente.

Aclaremos ahora la frase según dos respectos. Preguntamos en primer lugar: ¿Qué significa "lo real"? Preguntamos en segundo lugar: ¿Qué significa "la teoría"?

La aclaración mostrará, al mismo tiempo, cómo ambos, lo real y la teoría, se aproximan mutuamente desde su esencia.

Para esclarecer lo que el nombre "lo real" mienta en la frase "la ciencia es la teoría de lo real", nos atenemos a la palabra. Lo real [das Wirkliche] llena el ámbito de lo

actuante, de lo que actúa. ¿Qué significa "actuar" ["wirken"]? La respuesta a la pregunta tiene que atenerse a la etimología. Empero, sigue siendo decisivo cómo tal cosa sucede. La mera constatación de la significación antigua de las palabras, que frecuentemente no evoca nada, el valerse de esa significación con la intención de emplearla en un nuevo uso lingüístico, no conduce a nada, como no sea a la arbitrariedad. Ateniéndonos a la temprana significación de la palabra y a su cambio, se trata más bien de columbrar el ámbito de asuntos dentro del cual habla la palabra. Se trata de repensar ese ámbito esencial como aquél dentro del cual se mueve el asunto nombrado por la palabra. Sólo así habla la palabra y, por cierto, en conexión de significaciones, en las cuales se despliega el asunto nombrado por ellas a través de la historia del pensar y poetizar.

"Actuar" significa "hacer ["tun"]. ¿A qué se llama "hacer"? La palabra pertenece a la raíz indogermánica dhē; en ella está entroncada también la griega θέσις: posición, sitio, lugar. Pero este hacer no es entendido sólo como actividad humana, especialmente, no como actividad en el sentido de acción y ejecución. También crecimiento, imperar de la naturaleza (φύσις) es un hacer, y, ciertamente, en el preciso sentido de θέσις. Los términos φύσις y θέσις sólo tardíamente llegaron a contraponerse, lo que, a su vez, fue posible sólo porque ellos están determinados por lo Mismo. Φύσις es θέσις: presentar algo desde ello mismo, pro-ponerlo, ex-traerlo y a-portarlo, esto es, en el pr*esenciar*. Lo agente en tal sentido es lo actuante, lo pr*esenciante* en su pr*esenciar*. La palabra "wirken" [actuar], así comprendida, esto es, el ex-traer y a-portar, nombra, por consiguiente, un modo

como lo presente presencia. Actuar es ex-traer y a-portar, ya sea que algo se aporte en el presenciar por sí y desde sí mismo, o bien que el hombre realice el extraer y el a-portar de algo. La palabra alemana "wirken" significaba todavía en la Edad Media producir casas, útiles, cuadros. Más tarde se restringe la significación de wirken al producir en el sentido de coser, bordar, hilar.

Lo real [das Wirkliche] es lo actuante [das Wirkende] y lo actuado: lo pro-ductor y producido en el p*resenciar*. "Realidad", pensada suficiente y ampliamente, mienta entonces: el pre-estar pro-ducido en el presenciar, la presencia consumada en sí misma de lo-que-se-produce. "Wirken" pertenece a la raíz indogermánica uerg, de donde proviene la palabra alemana "Werk" [obra] y la griega ἔργον. Pero no se ha podido advertir con suficiente frecuencia que: el rasgo fundamental de actuar y de obra no reside en el *efficere* y *effectus*, sino en que algo llega a estar y permanecer en lo desoculto. Pero cuando los griegos, a saber, Aristóteles, hablaban de lo que los latinos nombraban *causa efficiens*, jamás se referían a realizar un efecto. Lo que se consuma en el ἔργον es lo-que-se-produce en plena presencia; ἔργον es lo que p*resencia* en el más propio y elevado sentido. Por eso y sólo por eso denomina Aristóteles a la presencia de lo propiamente presente ἐνέργεια o también ἐντελέχεια : el mantener-se-en-la-consumación (a saber, de la presencia). Estos nombres acuñados por Aristóteles para el propio presenciar de lo presente, están separados, en lo que ellos dicen, por un abismo de la significación moderna y tardía que interpreta ἐνέργεια en el sentido de "energía" y ἐντελέχεια en el sentido de "entelequia", como disposición para obrar y capacidad para obrar.

La palabra aristotélica fundamental para la presencia, ἐνέργεια, sólo es traducida correctamente por nuestra palabra "realidad" siempre que, por nuestra parte, pensemos al mismo tiempo griegamente el "actuar", en el sentido de: *ex*-traer — en lo desvelado, y *a*-portar — en la presencia. "Wesen" [esencia] es la misma palabra que "währen" [perdurar], permanecer. Presencia la pensamos nosotros como el perdurar de aquello que llega al desocultamiento y ahí demora. Sin embargo, esta significación de ἐνέργεια: perdurar-en-obra, fue sepultada desde el tiempo de Aristóteles en favor de otra. Los romanos traducen, esto es, piensan ἔργον desde la *operatio* en cuanto *actio*, y en lugar de ἐνέργεια dicen *actus*, que es una palabra completamente diferente con un campo de significación por completo diferente. Lo ex-traído y a-portado aparece ahora como lo que resulta de una *operatio*. El resultado es lo que sigue desde y a una *actio*: la consecuencia. Lo real es ahora lo consiguiente. La consecuencia es producida por una cosa [Sache] que la produce, por una protocosa [Ursache = causa], *causa*. Lo real aparece ahora a la luz de la causalidad de la *causa efficiens*. El mismo Dios es concebido en la Teología, no en la fe, como *causa prima*, como la primera causa. Finalmente, también se apresura a entrar en el primer plano de la relación causa-efecto, lo sucesivo y, con ello, el transcurso temporal. Kant reconoce la causalidad como una regla del curso del tiempo. En los trabajos más recientes de W. Heisenberg, el problema causal es un problema puramente matemático de medición de tiempo. Mas, con este giro de la realidad de lo real está enlazado otro no menos esencial. Lo efectuado, en el sentido de lo conseguido, se muestra como cosa producida en un hacer, es decir, ahora, en un

ejecutar y trabajar. Lo conseguido en el hecho de tal hacer es lo efectivo. La palabra "efectivo" se emplea hoy en el sentido de asegurar y significa tanto como "cierto" y "seguro". En vez de "es ciertamente así", decimos "es efectivamente así", "es realmente así". Ahora bien, que la palabra "real" signifique desde el comienzo de la época moderna, desde el siglo XVII, tanto como "cierto", no es ni una casualidad ni un inocuo capricho del cambio de significación de meras palabras.

Lo real en el sentido de lo efectivo se configura en contraposición a lo que no tiene una posición firme y que es concebido como simple apariencia o mera opinión. Mas, incluso en esta significación múltiplemente transformada, lo real contiene todavía, aunque ahora menos o de otra manera, el rasgo fundamental, primigeniamente surgido, de lo presente, a saber, lo que se ex-pone desde sí mismo.

Pero ahora se manifiesta en el conseguir. La consecuencia hace que lo presente llegue, a través de ella, a un estado más seguro, y como tal estado hace frente. Lo real se muestra ahora como lo contra-stado [Gegen-stand = ob-jeto].

La palabra alemana "Gegenstand" [objeto] surgió sólo en el siglo XVIII y por cierto como traducción de la latina "obiectum". Hay profundas razones de por qué las palabras "objeto" y "objetividad" tenían para Goethe una especial importancia. Pero ni el pensar medieval ni el griego concibieron lo pr*esente* como objeto. Nosotros denominamos ahora el modo de la presencialidad *de lo* presente, que en la época moderna aparece como objeto, la *objetidad*.

Ella es ante todo un carácter de lo *presente* mismo. Sin embargo, cómo aparece la objetidad de lo presente y cómo se convierte lo presente en objeto para un representar, sólo puede aparecernos si preguntamos: ¿qué es lo real con respecto a la teoría y, por tanto, en cierto modo, con y mediante ésta? Dicho de otra manera, preguntamos ahora: ¿qué significa la palabra "teoría" en la frase "la ciencia es la teoría de lo real"? El nombre "teoría" proviene del verbo griego θεωρεῖν. El sustantivo pertinente suena θεωρία. Es propia de estas palabras una significación elevada y llena de secreto. El verbo θεωρεῖν surgió de dos raíces: θέα y ὁράω. Θέα (Cf. teatro) es la cara, el aspecto en el que algo se muestra, la vista en la que se ofrece. Platón nombra a tal aspecto, en donde lo presente muestra lo que es, εἶδος. Haber visto este aspecto, εἰδέναι, es saber. La segunda raíz de θεωρεῖν, el ὁράω, significa: mirar algo, tenerlo bajo la vista, inspeccionarlo. Así resulta: θεωρεῖν es θέαν ὁρᾶν: mirar el aspecto en el que lo presente aparece; demorarse en él viéndolo mediante tal visión.

El modo de vida (βίος) que recibe su determinación del θεωρεῖν y a él se dedica, lo denominan los griegos βίος θεωρητικός, el modo de vida del espectador, que aspecta el puro lucir de lo *presente*. En distinción frente a éste, el βίος πρακτικός es el modo de vida que se dedica al tratar y producir. Sin embargo, en esta distinción siempre tenemos que hacer constar que: para los griegos es el βίος θεωρητικός, la vida espectadora, en su forma más pura como pensar, a su vez, el supremo hacer. La θεωρία es en sí, y no sólo por una utilidad añadida, la forma perfecta de la existencia humana. Pues la θεωρία es el puro vínculo con los aspectos de lo presente, los cuales, a través de

su lucir, conciernen a los hombres, haciendo ellos re-lucir lo presente de los dioses. La caracterización más amplia del θεωρεῖν, que trae los ἀρχαί y αἰτίαι de lo presente ante el percibir y manifestar, no puede ser dada aquí, porque esto exigiría una meditación acerca de lo que la experiencia griega comprendió por lo que nosotros concebimos desde hace tiempo como *principium* y *causa*. (Cf. Aristóteles. *Et. Nic.* VI c. 2, 1139 a sq.).

Al alto rango de la θεωρία va anejo, dentro del βίος griego, que los griegos (quienes de una manera peculiar pensaron desde su lengua, es decir, recibieron de ella su existencia) en la palabra θεωρία escuchaban aún otra cosa. Ambas raíces, θεα y οραω, pueden sonar con otro acento: θεά y ὤρα. Θεά es la diosa. Como diosa aparece a Parménides, pensador mañanero, la 'Αλήθεια, el desvelamiento, desde el cual y en el cual se presencia lo presente. Se traduce ἀλήθεια por la palabra latina "veritas" y por la alemana "Wahrheit [verdad].

La palabra griega ὤρα significa la consideración que tenemos, la honra y atención que brindamos. Si pensamos ahora la palabra θεωρία desde su última significación citada, entonces θεωρία es el admirador prestar atención al desvelamiento de lo presente. La teoría en sentido antiguo, esto es, mañanero y de ninguna manera caduco, es el *auspiciar cuidadoso a la verdad*. La palabra del alto alemán medieval wara (de donde las palabras alemanas wahr [verdadero], wahren [guardar] y Wahrheit [verdad],) se remiten a la misma raíz griega de ὁράω, ὤρα : Ϝορα..

La alta esencia, múltiple y según todos los respectos, de la teoría, griegamente pensada, queda oscurecida cuando hablamos hoy en Física de la Teoría de la Relativi-

dad, en la Biología de Teoría de la Descendencia, en la Historiografía de Teoría de los Ciclos, en la Jurisprudencia de Teoría del Derecho Natural. No obstante, todavía sigue arrastrando la "teoría", modernamente pensada, la sombra de la temprana θεωρία. Aquélla vive de ésta y, por cierto, no sólo en el sentido, superficialmente constatable, de una dependencia histórica. Lo que aquí se acontece se hace claro si nosotros preguntamos ahora: ¿qué es, en distinción a la temprana θεωρία, "la teoría" a la que se alude en la frase: "La ciencia moderna es la teoría de lo real"?

Respondemos con la brevedad necesaria, eligiendo un camino aparentemente externo. Nosotros prestamos atención a cómo fueron traducidas las *palabras* griegas θεωρεῖν y θεωρία en las lenguas latina y alemana. Hemos subrayado el término "palabras" para indicar que en la esencia e imperar del lenguaje cada vez se decide un destino.

Los romanos tradujeron θεωρεῖν por *contemplari*, θεωρία por *contemplatio*. Esta traducción que viene del espíritu de la lengua romana y, esto es, del existir romano, hace que desaparezca de un golpe lo esencial de lo que dicen las palabras griegas. Pues *contemplari* significa: dividir algo en trozos y cercarlo allí. *Templum* es el griego τέμενος, que surge de una experiencia completamente distinta que el θεωρεῖν. Τέμνειν significa: cortar, separar. Lo inseparable es lo ἄτμητον, ἄ-τομον, átomo.

El latino *templum* significa originariamente el trozo separado en el cielo y sobre la tierra, el punto cardinal, la región celeste según el curso del sol. Dentro de él, los augures efectuaban sus observaciones y predecían el futuro por el vuelo, los gritos, y el devorar de las aves. (Cf.

Ernout-Meillet, *Dictionaire étymologique de la langue latine*[3] 1951, p. 1202: contemplari dictum est a templo, i.e. loco qui ab omni *parte aspici,* vel ex quo omnis *pars videri* potest, quem antiqui templum nominabant).

En la θεωρία convertida en *contemplatio* se anuncia el momento, ya copreparado en el pensar griego, del observar modelador y acotador. El carácter del proceder divisor y asidor, por oposición a lo que debe ser captado por la vista, se hace valer en el conocer. Pero también aquí sigue siendo distinta la *vita contemplativa* de la *vita activa.*

En la lengua de la religiosidad y de la teología cristiano-medieval, la distinción citada adquiere, a su vez, otro sentido. En éste se destaca la vida contemplativa-monacal frente a la mundano-activa.

La traducción alemana de *contemplatio* es Betrachtung [contemplación]. El θεωρεῖν griego, el mirar el aspecto de lo presente aparece ahora como Betrachtung. La teoría es la contemplación de lo real. Pero, ¿qué significa contemplación? Se habla de contemplación en el sentido de *Meditation* y abandono religiosos. Esta forma de contemplación pertenece al ámbito de la *vita contemplativa,* citada más arriba. Hablamos también de contemplación de un cuadro, en cuya vista nos liberamos. En tal uso del término, la palabra "contemplación" está cerca de inspección y parecería referirse a lo mismo que la temprana θεωρία de los griegos. Mas la "Theorie", con la cual se muestra la ciencia moderna, es algo esencialmente diferente de la griega "θεωρία". Por eso, si traducimos "Theorie" por "contemplación", entonces damos a la palabra "contemplación" otra significación, no arbitrariamente inventada, sino la originariamente enraizada en ella. Si tomamos en serio lo que nombra la palabra alema-

na "Betrachtung" [contemplación], entonces reconocemos lo nuevo en la esencia de la ciencia moderna en cuanto teoría de lo real.

¿Qué significa Betrachtung [contemplación]? Trachten [tratar] es el latino *tractare*, obrar, elaborar. Tratar algo significa: ocuparse de algo, perseguirlo, ajustarlo para tenerlo seguro. Según eso, la Theorie como Betrachtung sería el reelaborar ajustador y asegurador de lo real. Pero esta caracterización de la ciencia sería notoriamente contraria a su esencia. Pues la ciencia es en cuanto Theorie, precisamente "teorética". Ella se abstiene de elaborar lo real. Toda su intención la pone en captar puramente lo real. No interviene en lo real para cambiarlo. La ciencia pura, se proclama, es "inútil".

Y, sin embargo: la ciencia moderna es en cuanto teoría, en el sentido de Be-trachten [con-templación], una reelaboración inquietante e interventora de lo real. Precisamente por esta reelaboración corresponde a un rasgo fundamental de lo real mismo. Lo real es lo presente autoproducente. Entretanto, éste se muestra modernamente de modo que su presencia llega a estar en la objetidad. A este imperar objetivador de la presencia corresponde la ciencia en tanto que ella, por su parte y a propósito, en cuanto teoría, provoca lo real hacia su objetidad. La ciencia pone lo real. Lo pone de manera tal que se presente lo real en cada caso como efecto, a saber, de apreciables consecuencias de determinadas causas. Así llega a ser lo real alcanzable y apreciable en sus consecuencias. Lo real es asegurado en su objetidad. De esto resultan campos de objetos, a cada uno de los cuales puede ajustar el tratar científico y según su manera. El representar ajustador, que asegura todo lo real en su

alcanzable objetidad, es el rasgo fundamental del representar, por medio del cual la ciencia moderna corresponde a lo real. Ahora bien, el trabajo, totalmente decisivo, que ejecuta tal representar en cada ciencia, es aquella reelaboración de lo real, que, en general, realza lo real, ante todo y propiamente, en una objetidad, por medio de la cual todo lo real es recompuesto de antemano en una diversidad de objetos para el aseguramiento ajustador.

Que lo presente, por ejemplo, la Naturaleza, el Hombre, la Historia, la Lengua, se exponga como lo real en su objetidad y que, a unas con ello, la ciencia llegue a ser teoría que ajusta lo real y lo asegura en lo objetivo, sería tan extraño para el hombre medieval como chocante para el pensar griego.

Por eso, la ciencia, en cuanto teoría de lo real, no es nada comprensible de suyo. Ella no es ni un mero producto del hombre, ni ha sido forzada por lo real. Bien por el contrario, la esencia de la ciencia ha sido requerida por la presencia de lo presente, desde el momento en que expone la presencia en la objetidad de lo real. Este momento, como cualquiera de su clase, sigue estando pleno de secreto. No sólo los más grandes pensamientos llegan como sobre pies de paloma, sino que, con mucha más razón y en todo caso previamente, la mutación de la presencia de todo lo presente.

La teoría asegura en cada caso una región de lo real como su campo de objetos. El carácter de campo de la objetidad se muestra en que él acota de antemano las posibilidades de poner preguntas. Cada nuevo fenómeno que surge dentro de un ámbito científico, es reelaborado hasta que se adecua en la conexión normativa y objetiva de la teoría. Con ello, esta misma es, a veces, modifica-

da. Sin embargo, la objetidad en cuanto tal sigue invariable en sus rasgos fundamentales. El fundamento determinante, concebido de antemano, de una manera de comportarse y proceder es, según un concepto rigurosamente pensado, la esencia de lo que se llama "fin". Cuando algo queda determinado en sí mediante un fin, entonces hay pura teoría. Esta es determinada por la objetidad de lo presente. Si ésta fuera abandonada, entonces sería negada la esencia de la ciencia. Este es, por ejemplo, el sentido de la frase que dice: la moderna física atómica no invalida de ninguna manera la física clásica de Galileo y Newton, sino que sólo la acota en su dominio de validez. Mas, esta limitación es, al mismo tiempo, la confirmación de la objetidad normativa para la teoría de la naturaleza, objetidad según la cual la naturaleza representa para el concebir un sistema espacio-temporal de movimientos de alguna manera precalculable.

Porque la ciencia moderna es teoría en el sentido caracterizado, por eso tiene la preeminencia decisiva en todo su contemplar [Be-trachten], el modo de su tratar [Trachten], es decir, el modo del proceder ejecutivo-asegurador, es decir, el método. Una frase, citada a menudo, de Max Plank dice: "Es real lo que se deja medir". Esto significa: lo que decide qué debe valer en la ciencia, en este caso en la Física, como conocimiento seguro, es la mensurabilidad puesta en la objetidad de la naturaleza y, de acuerdo con ello, en las posibilidades del proceder mensurante. Pero la frase de Max Plank es verdadera sólo porque expresa algo que pertenece a la esencia de la ciencia moderna y no sólo a la ciencia de la naturaleza. El proceder asegurador-ajustador de toda teoría de lo real es calcular. Por cierto que nosotros no debemos comprender

ese término en el sentido estrecho de operar con números. Calcular en sentido amplio y esencial, significa: contar con algo, es decir, tenerlo en consideración, confiar en una cosa, esto es, poner nuestra esperanza en ella. De este método, toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y de orden. La Matemática tampoco es un calcular en el sentido de operar con números para establecimiento de resultados cuantitativos, sino que, más bien, es el calcular que ha puesto sus expectativas por todas partes en la armonización de relaciones de orden, por medio de ecuaciones y por eso "cuenta" de antemano con una ecuación fundamental para todo orden sólo posible.

Porque la ciencia moderna en cuanto teoría de lo real reposa en la primacía del método tiene, en tanto asegura dominios de objetos, que delimitar estos recíprocamente y lo delimitado distribuirlo en compartimentos, esto es, compartimentarlo. La teoría de lo real es, necesariamente, ciencia compartimentada.

La exploración de un ámbito de objetos tiene, en el curso de su trabajo, que entrar en la índole, en cada caso particular, de los objetos del caso. Tal entrar en lo particular convierte el proceder de la ciencia compartimentada en investigación especial. Por eso, la especialización no es, de ninguna manera, ciega especialización y, menos aún, signo decadente de la ciencia moderna. La especialización tampoco es una desgracia que habría que evitar. Es una consecuencia necesaria y positiva de la esencia de la ciencia moderna.

La delimitación de campos de objetos, la distribución en zonas especiales no separa las ciencias una de otra, sino que sólo produce un trato fronterizo entre ellas, allí donde se marcan las zonas fronterizas. En éstas está enraizado un impulso propio que libera nuevos problemas, frecuentemente decisivos. Se tienen noticias de ese hecho. Su fundamento sigue siendo enigmático, tanto como la esencia total de la ciencia moderna.

Ciertamente que nosotros hemos caracterizado ahora esta esencia cuando explicamos la frase "la ciencia es la teoría de lo real", según los dos títulos principales. Esto se ha hecho como preparación para nuestro segundo paso, en que preguntamos: ¿qué asunto latente se oculta en la esencia de la ciencia?

Notaremos el asunto tan pronto como, tomando como ejemplo a algunas ciencias, prestemos atención propiamente para ver cómo se ha establecido en cada caso la objetidad de los campos de objetos de las ciencias. La Física, donde ahora, sumariamente hablando, están incluidas la Macrofísica y Física Atómica, Astrofísica y Química, contempla a la naturaleza (φύσις), en tanto ésta se manifiesta como sin vida. En tal objetidad la naturaleza se muestra como el sistema de movimientos de cuerpos materiales. El rasgo fundamental de lo corpóreo es la impenetrabilidad que, a su vez, se presenta como una clase de sistema de movimientos de objetos elementales. Estos mismos y su sistema son representados en la Física Clásica como puntos geométricos, y en la Física actual mediante los títulos "núcleo" y "campo". En consecuencia, para la Física Clásica todo estado de movimiento de los cuerpos que llenan el espacio, tanto respecto del lugar como de la magnitud del movimiento, es en todo momen-

to determinable, esto es, inequívocamente precalculable. Por el contrario, en la Física Atómica un estado de movimiento se puede determinar, fundamentalmente, sólo según su lugar o según la magnitud de movimiento. En virtud de esto, la Física Clásica sostiene que la naturaleza se puede precalcular inequívoca y totalmente, contra lo cual la Física Atómica admite sólo un aseguramiento de conexiones de objetos, que tiene carácter estadístico.

La objetidad de la naturaleza material muestra en la Física Atómica *rasgos fundamentales completamente distintos* que en la Física Clásica. Esta, la Física Clásica, puede ser incorporada en aquélla, pero no a la inversa. La Física nuclear no se puede reducir ni remitir más a la Física Clásica. Y, sin embargo, la moderna Física del núcleo y de campo sigue siendo *todavía* Física, esto es, Ciencia, esto es, Teoría, la cual ajusta los objetos de lo real en su objetidad para asegurarlos en la unidad de la objetidad. Para la Física moderna también vale el asegurar aquellos objetos elementales de que constan los otros objetos del dominio entero. También el representar de la Física moderna permanece abocado a "poder escribir una única ecuación fundamental, de la cual se desprendan las propiedades de todas las partículas elementales, y, con ello, el comportamiento de la materia en general". (Heisenberg, "Los problemas fundamentales de la Física Atómica contemporánea". Cf. "Cambios sobrevenidos en los fundamentos de la ciencia de la naturaleza", 8° Edic. 1948, p. 98).

Esta sumaria indicación sobre las diferencias de las épocas dentro de la Física actual, aclara dónde tiene lugar el cambio de una a otra: en la experiencia y determinación de la objetidad en las que se ex-pone la naturaleza. Sin

embargo, lo que *no* se cambia en ese cambio de la Física geométrica a la Física del núcleo y de campo es: que la naturaleza, de antemano, se ha puesto hacia el asegurar ajustador, que consuma la ciencia como teoría. Sin embargo, el problema de hasta qué punto, en la fase más reciente de la Física Atómica, desaparece *incluso* el *objeto* y, de esa manera, logra la primacía ante toda la relación objeto-sujeto, en cuanto simple relación; primacía *frente* al objeto y al sujeto, que habría que asegurar como algo realmente consistente, tal problema no puede ser dilucidado detalladamente en este lugar.

[La objetidad se transforma en la consistencia de los componentes, determinada por lo dispuesto-reunidor [Gestell]. (Cf. *La pregunta por la técnica*). La relación-sujeto-objeto logra así por primera vez su puro "carácter de relación", esto es, su carácter de co-misión, en la cual son absorbidos, en cuanto componentes, tanto el objeto como el sujeto. Esto no quiere decir que la relación-objeto-sujeto desaparezca, sino que, por el contrario: ella alcanza ahora su más extremado poderío, predeterminado por lo dispuesto-reunidor, Ella se convierte en una consistencia a disponer.].

Prestemos atención ahora a la situación latente que yace en el imperar de la objetidad.

La teoría establece lo real en *un* campo de objetos; en el caso de la Física, la naturaleza inanimada. Entretanto, la naturaleza se presencia siempre ya desde sí misma. La objetivación, por su parte, sigue referida a la naturaleza presenciante. Incluso cuando la teoría, por razones esenciales, llega a ser necesariamente inintuible, como en la moderna Física Atómica, la teoría sigue estando consignada a que el átomo se ex-ponga en una percepción

sensible, aunque este ex-ponerse de las partículas elementales ocurre también de una manera muy indirecta y técnicamente llena de intermediarios (Cf. Cámara de Wilson, contador Geiger, el vuelo de balones libres para la fijación de mesones). La teoría no pasa de largo nunca frente a la ya presenciada naturaleza y, en este sentido, nunca la abarca. La Física puede concebir la más general y universal legalidad de la naturaleza desde la identidad de materia y energía; esto físicamente concebido es, por cierto, la naturaleza misma, aunque, innegablemente es sólo la naturaleza como campo de objetos, cuya objetidad se determina sólo por la reelaboración física y, propiamente, sólo por ella es producida. Ciencia de la naturaleza es sólo *un* modo cómo lo presente, que desde antaño es nombrado φύσις, se patentiza y es puesto por el trabajo científico. Aunque el campo de objetos de la Física sea en sí unitario y cerrado, tampoco esta objetidad abarcaría nunca la plenitud esencial de la naturaleza. El concebir científico no podrá nunca cercar la esencia de la naturaleza, porque la objetidad de la naturaleza es ya y de antemano sólo *un* modo en el que se ex-pone la naturaleza. Así, la naturaleza sigue siendo para la ciencia de la Física lo inabarcable. La palabra mienta aquí dos cosas. Primeramente, la naturaleza es inabarcable por cuanto la teoría no pasa nunca de largo frente a lo presente, sino que está referida a ello. En segundo lugar, la naturaleza no es abarcable por cuanto la objetidad en cuanto tal impide que su correspondiente concebir y asegurar nunca pueda disponer de la plenitud esencial de la naturaleza. Esto es lo que en el fondo atormentaba a Goethe en su desgraciada controversia con la física newtoniana. Goethe no podía ver aún que su concepción intuitiva de la naturaleza

se movía también en el medio de la objetidad, en la relación-sujeto-objeto y por eso no es fundamentalmente distinta de la Física, y que metafísicamente sigue siendo lo mismo que ésta. El concebir científico, por su parte, no puede nunca decidir si la naturaleza a través de la objetidad más bien se retrae que hace aparecer su escondida plenitud esencial. La ciencia no puede ni siquiera plantearse ese problema, porque en cuanto teoría está ya establecida en el ámbito limitado por la objetidad.

En la objetidad de la naturaleza, a la cual corresponde la Física en cuanto objetivación, impera lo inabarcable en un doble sentido. Tan pronto como divisemos una vez más eso inabarcable en una ciencia, por ligeramente que lo consideremos, lo veremos fácilmente en todas las otras.

La Siquiatría trata de la vida síquica humana en sus manifestaciones patológicas y, por tanto, sanas. Ella concibe esto desde la objetidad de la unidad corporal- espiritual-síquica de todo el hombre. En la objetidad de la Siquiatría se ex-pone en cada caso la existencia humana ya presente. El ser-ahí [Da-sein] en donde ex-siste el hombre en cuanto hombre, queda como lo inabarcable para la Siquiatría.

La Historiografía, que cada vez se despliega más briosamente hacia la Historiografía Universal, realiza su aseguramiento ajustador en el campo que, como historia, se ofrece a su teoría. La palabra historiografía (ἱστορεῖν) significa: informar y hacer visible y, por eso, nombra un modo de concebir. Por el contrario, la palabra "historia" significa lo que sucede, en tanto está preparado y encargado de tal y tal manera, es decir, dispuesto y destinado. Historiografía es la exploración informativa de la historia.

Pero el tratar historiográfico no crea la historia misma. Todo lo historiográfico, todo lo concebido y fijado a la manera de la historiografía, es histórico, fundado sobre lo destinado en el acontecer. Pero la historia no es nunca necesariamente historiográfica.

Que la historia se patentice en su esencia por y para la Historiografía, o que la historia se encubra más bien por la objetivación historiográfica, esto no puede decidirlo la ciencia histórica. Pero sí esta decidido: en la teoría de la Historiografía impera la historia como lo inabarcable.

La Filosofía hace de la literatura de las naciones y pueblos objeto del aclarar e interpretar. Lo escrito de la literatura es en cada caso habla de una lengua. Cuando la Filología trata de una lengua, la reelabora según los puntos de vista objetivos, fijados por la Gramática, Etimología, Historiografía comparada de las lenguas, Estilística y Poética.

Sin embargo, la lengua habla sin que ella llegue a ser literatura y sin cuidarse ni siquiera de si la literatura, por su parte, alcanza la objetidad a que corresponden las fijaciones de una ciencia de la literatura. En la teoría de la Filología impera la lengua como lo inabarcable.

Naturaleza, hombre, historia y lengua siguen siendo para las ciencias nombradas, lo inabarcable ya imperante en el interior de su objetidad, a lo cual en cada caso están referidas y a lo que, a pesar de concebir, ellas nunca pueden dis*poner* en su plenitud esencial. Esta imposibilidad de las ciencias no se fundamenta en que su asegurar acechador nunca llegue a término, sino que, en principio, la objetidad, en que se manifiestan en cada caso naturaleza, hombre, historia y lengua, ella misma sigue siendo siempre sólo un modo del pr*esenciar* en que puede apare-

cer por cierto lo presente ya nombrado, pero que nunca tiene necesariamente que aparecer.

Lo inabarcable así caracterizado impera en la esencia de cada ciencia. Entonces, ¿es esto inabarcable la situación latente que queríamos traer ante la mirada? Sí y no. Sí, en cuanto lo inabarcable pertenece a la aludida situación; no, en cuanto lo inabarcable citado, por sí mismo y solo, tampoco constituye la situación. Esto se muestra ya en que lo inabarcable mismo suscita aún una pregunta esencial.

Lo inabarcable impera en la esencia de la ciencia. Según esto, se esperaría que la ciencia misma encontrara lo inabarcable en sí misma y que pudiera determinarlo como tal. Mas precisamente eso no pasa y en verdad porque algo semejante es esencialmente imposible. ¿En qué podemos reconocer esto? Si las ciencias, por sí mismas, pudieran encontrar en sí mismas lo inabarcable citado, tendrían ante todo que estar en condiciones de concebir su propia esencia. Pero ellas no están nunca en condición de hacerlo.

La Física en cuanto Física no puede hacer ninguna afirmación sobre la Física. Todas las afirmaciones de la Física hablan físicamente. La Física misma no es un objeto de posibles experimentos físicos. Lo mismo vale para la Filología. En cuanto teoría de la lengua y de la literatura no es nunca un objeto posible que pueda ser tratado filológicamente. Lo dicho vale para toda ciencia.

Pero podría hacerse una objeción: La Historiografía en cuanto ciencia, al igual que las restantes ciencias, tiene una historia. Entonces, la ciencia histórica puede tratarse a sí misma, en el sentido de su temática y de su método. Ciertamente. La Historiografía abarca por medio de tal

tratamiento la ciencia que ella es. Sólo que la Historiografía no abarca nunca con eso su esencia en cuanto historiografía, es decir, en cuanto ciencia. Si se quiere afirmar algo sobre la Matemática en cuanto teoría, entonces se tiene que abandonar el campo de objetos de la Matemática y su modo de concebir. No se puede nunca establecer por medio de un cálculo matemático qué sea la Matemática en sí misma.

Quede establecido: las ciencias no están en condiciones, con el medio y el modo de proceder de su teoría, de con-cebirse nunca a sí mismas como ciencias.

Si a la ciencia, en general, le está negado el abordar científicamente su propia esencia, entonces y con mayor razón le está impedido a la ciencia el acceder a lo inabarcable que impera en su esencia.

Se muestra de ese modo algo irritante. Lo inabarcable en cada caso en las ciencias, la naturaleza, el hombre, la historia, la lengua, es, *en cuanto tal* inabarcable, inaccesible por y para las ciencias.

Sólo si con-sideramos esta inaccesibilidad de lo inabarcable se hace visible la situación que impera en la esencia de la ciencia.

Pero, ¿por qué llamamos a lo inabarcable inaccesible la "situación latente"? Lo latente no llama la atención. Podría ser visto, aunque sin ser propiamente observado. ¿Permanece inobservada acaso la situación indicada en la esencia de la ciencia sólo porque se considera rara vez y poco la esencia de la ciencia? Nadie podría afirmar esto último fundadamente. Por el contrario, hay muchos testimonios de que hoy, no sólo por la Física sino por todas las ciencias, pasa una extraña inquietud. Sin embargo, antes, en los pasados siglos de la historia occidental del espíritu

y de las ciencias, se hicieron reiterados ensayos para delimitar la esencia de las ciencias. El vehemente e incesante esfuerzo en esto es, sobre todo, un rasgo fundamental de la Edad Moderna. Entonces ¿cómo pudo quedar inobservada aquella situación? Se habla hoy de una "crisis de fundamentos de las ciencias". Ella sólo concierne de manera especial a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares. No es, de ninguna manera, una crisis de la ciencia en cuanto tal. Esta lleva hoy un andar más seguro que nunca.

Lo inabarcable inaccesible que impera en las ciencias y que, de esa manera, empuja su esencia a lo enigmático, sin embargo, es mucho más; a saber, algo esencialmente distinto que una simple inseguridad en la fijación de los conceptos fundamentales, mediante los cuales es compuesto el dominio de cada una de las ciencias. Así, la inquietud en las ciencias se prolonga más allá de la mera inseguridad de sus conceptos fundamentales. Se está inquieto en las ciencias, y sin embargo, no se puede decir dónde y por qué, a pesar de las múltiples dilucidaciones sobre las ciencias. Desde diferentes perspectivas se filosofa hoy sobre la ciencia. Junto a tales esfuerzos de parte de la filosofía, uno tropieza con exposiciones directas intentadas en todas partes por las ciencias mismas, en forma de bosquejos sintéticos o de narraciones de historia de las ciencias.

Y, sin embargo, lo inabarcable inaccesible continúa estando en lo latente. Por eso, la latencia de la situación no puede residir sólo en que ésta no *nos* sorprenda ni en que *nosotros* no la consideremos. Lo latente de la situación se funda más bien en que ésta no aparece por sí misma. En lo inabarcable inaccesible en cuanto tal yace el que se le

pase continuamente por alto. En tanto que lo latente es un rasgo fundamental de la citada situación misma, ésta sólo será suficientemente determinada si decimos:

La situación que impera a través de la esencia de la ciencia, es decir, a través de la teoría de lo real, es lo inabarcable inaccesible continuamente pasado por alto.

La situación latente se oculta en las ciencias. Pero no a la manera como está la manzana en el cesto. Más bien tendríamos que decir: las ciencias, por su parte, reposan en la situación latente como el río en el manantial.

Nuestro propósito era indicar hacia la situación, a fin de que ella misma haga señas del paraje donde enraíza la esencia de la ciencia.

¿Qué hemos logrado? Nosotros nos hemos vuelto atentos a lo siempre pasado por alto, lo inabarcable inaccesible. Esto se nos muestra en la objetidad en que se manifiesta lo real, a través de la cual la teoría ajusta los objetos, para asegurar, para el concebir, a estos y a su trama en el campo de objetos de cada ciencia. La situación latente domina la objetidad en que se agitan tanto la realidad de lo real como también la teoría de lo real y también, por consiguiente, la completa esencia de la ciencia moderno-contemporánea.

Nos contentamos con indicar hacia la situación latente. Para determinar qué sea ésta en sí misma, se exigiría un nuevo preguntar. Sin embargo, ahora y mediante la indicación hacia la situación latente, estamos referidos a un camino que conduce hacia lo digno de ser preguntado. En distinción a lo simplemente problemático y a todo lo indudable, lo digno de ser preguntado otorga por sí misma la clara ocasión y el libre apoyo para que podamos responder y apelar a aquello que interpela a nuestra

esencia. La peregrinación en dirección hacia lo digno de ser preguntado, no es aventura, sino un regreso a la patria.

Seguir el camino que un asunto ya ha tomado por sí mismo, se dice en alemán sinnan, sinnen. Introducirse en el sentido [Sinn] es la esencia de la meditación [Besinnung]. Esta mienta algo más que el simple tomar conciencia de algo. No estamos aún en la meditación cuando sólo estamos en la conciencia. Meditación es más. Es el resignarse a lo digno de ser preguntado.

A través de la meditación, así comprendida, llegamos propiamente allí donde, sin tener experiencia ni transparencia, ya moramos largo tiempo. En la meditación vamos a un lugar desde donde se abre el espacio que recorre nuestro eventual hacer y omitir.

La meditación tiene otra esencia que el tomar conciencia y saber de la ciencia; otra esencia también que la cultura [Bildung = formación]. La palabra "formar" significa primeramente: pro-poner un proto-tipo y establecer una pre-scripción. Significa además: dar forma a proyectos predispuestos. La formación trae un prototipo ante el hombre, para que según él eduque su hacer y omitir. La formación requiere una imagen directriz, asegurada de antemano, y un lugar guarecido por todos lados. La construcción de un ideal común de formación y su imperio, presupone por parte del hombre una posición indudable, asegurada en todas direcciones. Esta presuposición, a su vez, debe estar fundada en una fe en la fuerza irresistible de una razón inmutable y sus principios.

Por el contrario, la meditación nos lleva sólo por el camino hacia el lugar de nuestra morada. Esta sigue

siendo histórica, es decir, asignada a nosotros; lo mismo si la concebimos, analizamos y ordenamos historiográficamente, que si opinamos, sólo merced a un alejamiento voluntario de la historiografía, poder desprendernos artificialmente de la historia.

Cómo y por qué medios nuestra morada histórica construye y completa su habitar, esto no puede decidirlo la meditación de una manera inmediata.

La era de la cultura llega a su fin; no porque los incultos lleguen al poder, sino porque se hacen visibles las señales de una era mundial en que por primera vez lo digno de ser preguntado abre de nuevo las puertas hacia lo esencial en todas las cosas y destinos.

Correspondemos a la exigencia de la amplitud y a la exigencia del comportamiento de esta época del mundo, si comenzamos a meditar y con ello nos introducimos en el camino en que esta situación ya ha entrado y que se nos muestra en la esencia de la ciencia, aunque no sólo ahí.

Sin embargo, la meditación permanece más provisoria, más indulgente y más pobre que la cultura anteriormente practicada, con respecto a su época. No obstante, la pobreza de la meditación es la promesa de una riqueza, cuyos tesoros lucen en el brillo de una inutilidad tal, que jamás se puede calcular.

Los caminos de la meditación cambian constantemente, ya sea según el punto del camino en el que comienza una marcha, ya sea según la ruta que aquélla recorre, ya sea según la amplitud de perspectiva que se abre en el camino hacia lo digno de ser preguntado.

Aunque las ciencias, justamente en sus caminos y con sus medios, nunca puedan penetrar la esencia de la ciencia, sin embargo, todo investigador o profesor de

ciencias, todo hombre que ha pasado por una ciencia, puede, en cuanto pensante, moverse a distintos niveles de meditación y mantenerlos alerta.

Por lo mismo, allí donde, por un especial favor, es alcanzado el más alto grado de meditación, tiene éste que contentarse con preparar una disposición para la palabra alentadora que necesita nuestra humanidad de hoy.

Esta necesita meditación, pero no para allanar una perplejidad accidental o para vencer la aversión al pensar. Necesita meditación como un corresponder que se olvida, en la claridad de un preguntar incesante, de lo inagotable de lo digno de ser preguntado y, a partir del cual, el corresponder, en el momento apropiado, pierde el carácter de preguntar y se convierte en sencillo decir.






Para Heidegger, *saber* esencialmente lo que algo es consiste en *retrotraerlo al ámbito del ser* y, por tanto, al de la verdad. La técnica moderna aparece aquí como *dis-posición* o *im-posición (Ge-stell)* y como *provocación*. Estima Heidegger que a la prospectiva le sería provechoso saber que el actual proyecto de Occidente, está condicionado por la esencia de la técnica moderna; y en cuanto este proyecto adquiere un alcance planetario, el señorío de esa esencia se extiende a toda la Tierra, e inclusive al espacio cósmico.

Editorial Universitaria entrega a los lectores esta primera edición en castellano de *Ciencia y Técnica*, obra del filósofo alemán Martin Heidegger, quien traza aquí el alcance trascendente de la Técnica en el presente y el porvenir del hombre.

EDITORIAL UNIVERSITARIA